rok 1 — Warszawa, dnia 1 października 1932 r. — nr. 13

zet 13 — sztuka kultura sprawy społeczne — cena 50 gr. — dwutygodnik

POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

Tragedja Ligi Narodów

Teza:

Indywidualność i powszechność, to dwie zasady, warunkujące się nawzajem. Powodują one dwoistość, dwubiegunowość wszelkiej rzeczywistości — a więc i rzeczywistości człowieka. Indywidualność jest zasadą *bytu*, powszechność zasadą *wiedzy*. Gdy indywidualność (byt) chce istnieć bez powszechności — ginie. Podobnie, gdy powszechność (wiedza) chce istnieć bez indywidualności — również musi zginąć. Wynika stąd postulat harmonji, koordynacji między indywidualnością a powszechnością. Dopiero ta łączność urzeczywistnia prawdziwy byt wiedzy — życie.

Nawiązanie do konkretu:

Rozumowanie to wygląda na jałową abstrakcję, nie dającą się zastosować konkretnie. Ludziom bowiem wydaje się, że prawa i zasady rozumu obowiązują tylko na papierze, w logistycznej gimnastyce umysłu. Jest to myślenie „oderwane", a więc zupełnie niepraktyczne. A ludzie chcą być praktyczni.

Ludzie ci urządzają świat po swojemu. Wszystkie środki uszczęśliwiania ludzkości są w ich mocy. Oni mają władzę, finanse, autorytet, siłę militarną, system administracyjny i prasę. Posiadają wszystko czego trzeba do urządzenia świata prócz jednej tylko... znajomości zasad na podstawie których powinien być urządzony. Niewielki ten brak pozostaje niedostrzeżony, dopóki budowa rozpoczęta przez nich nie dźwigni się pod dach; wtedy dopiero cały błąd konstrukcji staje się widoczny i wiązadła gmachu rozluźniają się, a ściany zaczynają się walić.

Dowód:

Takie widowisko przedwczesnego lecz zasłużonego rozkładu przedstawia Liga Narodów, ten twór sumienia znękanej wojną światową ludzkości, w którym zogniskowały się tęsknoty wszystkich niemal społeczeństw cywilizowanych. Cała twórcza dążność dziejów, pragnąca zmienić to co jest, na to co być powinno — wcieliła się w ten tchnący młodością i opromieniony nadzieją pierwszy szkic Federacji Ludów, oddawna przeczuwanej i oczekiwanej.

Twórcy i rządcy Ligi rozporządzali potężnym kapitałem zaufania. Może już nigdy nie powtórzy się moment tak sprzyjający urzeczywistnieniu koncepcji związku państw, jak wtedy. Można rzec — posługując się allegorją poetycką, że po wojnie światowej ludzkość jak po potopie chciała koniecznie ujrzeć „łuk przymierza".

Ta chwila i ten kapitał zostały zmarnowane. Mit Ligi zszarzał i spowszedniał. Sama jej nazwa budzi niechęć i ironję. Zjawisko to ma swoje psychologiczne uzasadnienie. Szerokie masy poczuły się zawiedzione, wyprowadzone w pole. Ludzie w cylindrach i z walizkami dyplomatycznemi jeździli do Genewy, gadali i przemawiali na bankietach, wydawali biuletyny, obiecywali Bóg wie co — a tymczasem zamiast „nowej ery" wali się na ludzkość najstraszliwszy kataklizm ekonomiczny, rośnie prawdopodobieństwo gorszej jeszcze rzezi światowej. W powietrzu wisi wyścig zbrojeń, a sama Liga Narodów chwieje się, jakby miała runąć.

Dlaczego?

Pytanie to rozbrzmiewa dzisiaj zarówno wśród dyplomatów, jak wśród przeciętnych obywateli, „ludzi z tłumu".

Z powrotem do tezy:

Gdy ludzie myślą tylko o swej indywidualności — powstaje chaos, anarchja, walka wszystkich przeciwko wszystkim, w imię egoistycznego, zwierzęcego bytu; w rezultacie jednostki cierpią ucisk nie do zniesienia. Wówczas powszechność upomina się o swoje prawa. Powstaje koncepcja zrzeszenia indywiduów, aby — odbierając im wolność samowoli — osłonić je jednocześnie tarczą wspólnego prawa. Przychodzi do głosu rozum samorzutny, wiedza, której zadaniem jest stwarzać *związek*, łączność prawną pomiędzy odrębnemi indywiduami (bytami). Ten pierwszy związek, dający wolność i dobrobyt przez ograniczenie — to *państwo*.

Prawa rozumu mają tę szczególną i dobroczynną cechę, że gdy się je neguje, w imię egoizmu indywidualnego—traci się wszystko, ginąc bez ratunku; gdy się je natomiast zatwierdza, poddając się interesowi powszechnemu i składając mu ofiarę ze swoich aspiracyj osobistych — zyskuje się wszystko, osiąga pełnię życia. Ludzie odosobnieni żyli jak zwierzęta w dżungli w ustawicznym lęku o własne życie. Dopiero, gdy związali się w państwa, znaleźli warunki, umożliwiające olbrzymi rozwój osobowości, kultywowanie sztuk i nauk, spokojne życie, zabezpieczone używanie bogactw, itp.

Ten stan społeczno - polityczny został osiągnięty już w świecie klasycznym, gdzie zarówno ustrój prawny, jak i dobrobyt gospodarczy stanowiły już względną do owych czasów, *doskonałość*. Idea łączności indywiduów w zrzeszeniach zwanych państwami, została wówczas urzeczywistniona. Dalszy proces historyczny poszedł już w innym kierunku, przygotowując wyższy etap dziejów. Nie tu miejsce rozważać cechy przewrotu moralnego, dokonanego przez chrystjanizm; dość powiedzieć, że w ciągu kilkunastu wieków przetworzył on tak dalece życie społeczne Europy, że przygotował grunt pod wielką przebudowę psychiki zbiorowej. Jej rezultatem było w okresie nowożytnym uformowanie się indywiduów wyższego rzędu, powstałych przez zespolenie całych grup etnicznych w świadome organizmy dziejowe.

Te nowe indywidua, były to *narody*.

Zdawaćby się mogło, że narody istniały i przedtem; byłoby to jednak mniemanie niesłuszne. W starożytności i w średniowieczu były wprawdzie plemiona i ludy, grupy etniczne o wspólnym języku i obyczajach — nie było jednak *świadomości narodowej*. Grecy byli jednym narodem, a przecież stanowili całe rojowisko oddzielnych republik; odwrotnie imperjum rzymskie zamieszkiwały najróżnorodniejsze grupy etniczne, które uważały się mimo to za Rzymian. W średniowieczu klasyczny przykład podobnego indyferentyzmu odnośnie do wspólnoty narodowej stanowiły Włochy, złożone z mnóstwa zwalczających się państewek; powstawały wówczas państwa, o posiadłościach rozrzuconych po całej Europie. Hiszpanja znajdowała się zarówno na półwyspie iberyjskim, jak w Neapolu i Holandji. Istniała natomiast wspólna świadomość religijna, wybuchająca tak spontanicznie w okresie wojen krzyżowych.

Aż do późnego Oświecenia narody europejskie przeżywały swój okres dziecięcy. Z chwilą wyjścia ich z tego stanu t. zn. z chwilą, gdy uświadomiły one sobie swoje Ja, swą osobowość zbiorową, gdy scementowały ją uczuciem patrjotycznem i poświęceniem — powtórzyło się to samo, co było niegdyś z indywiduami pierwotnemi, niższego rzędu. Problemat stosunku indywidualności do powszechności wyłonił się z mgławicy nowożytnej Europy i napełnił świat zgiełkiem rewolucyj i wojen. Tym razem indywiduami były narody, a powszechnością ludzkość cała, przynależność do której odczuwano jeszcze bardzo niewyraźnie i abstrakcyjnie. Gdy indywidua poczuły swą odrębność, przedewszystkiem uzbroiły się i rzuciły na siebie jak zwierzęta w dżungli, ulegając popędowi swych egoizmów, interesów politycznych, chęci zaborczych, pchających je do zagarniania podstępem i przemocą dóbr sąsiadów.

Gdy byt indywiduów wtrącił świat w stan chaosu, anarchji stosunków międzynarodowych — natychmiast odezwała się wiedza, pragnienie *związku*, przez który rozum, odróżniający fakty, dąży nieodparcie ku ich syntezie. Ideał powszechności zrodził się po raz pierwszy wyraźnie w mózgu Napoleona. Ale dopiero wojna światowa — okropna rzeź wzajemna narodów — obudziła naprawdę wszechludzki głos sumienia. Przerażone narody zatęskniły do prawa powszechnego. Prezydent Wilson, uszematyzował ten nowy ideał moralno - polityczny w słynnych 14 punktach, zawierających ziarno nowego ładu międzynarodowego. Liga Narodów stała się faktem dokonanym.

Gdyby świat był wówczas zrozumiał, że ofiarą z aspiracyj egoistycznych na rzecz powszechności, daje właśnie zysk stokrotny, pełnię życia i dobra społecznego — Liga Narodów stanęłaby na zasadach niewzruszonych. Ale umysły realizatorów koncepcji Woodrowa Wilsona nie dorosły do wielkiego zadania. Ciasne, biurokratyczne dusze, przeniknięte krótkowzrocznym materjalizmem nie zgłębiły ogromu zagadnienia, nie wiedziały co czynią. Czystość intencyj Ligi, mającej urzeczywistnić nową formę związku rozumowego między indywiduami, stanowiącą prawdziwy ideał dziejów — została skażona względami niskiemi, motywami zwierzęcego bytu. Idealne zasady *związku państw* nie zostały zrozumiane i założone. Zapomniano, że tak jak państwa powstały dla *sprawiedliwości* i zabezpieczenia godności ludzkiej, a nie dla dobrobytu fizycznego — tak i związek państw winien służyć idei moralnej, a nie potrzebom materjalnym, idei *dobra absolutnego* całej ludzkości.

Wszelki związek polityczny między ludźmi i między narodami, musi mieć cel moralny, a nie gospodarczy. Jeśli narody będą szukały wyłącznie dobrobytu fizycznego, nasycenia swej indywidualności — *stracą* wszystko i zginą; jeśli zaś będą szukać Prawdy i Dobra, tych celów powszechności, rozumu samorzutnego — wtedy *zyskają* wszystko, osiągną niebywały rozkwit we wszystkich dziedzinach życia. Wówczas byt każdego z narodów będzie tak doskonały i wszechstronny, w porównaniu z bytem współczesnym, jak doskonałym i wszechstronnym jest byt człowieka cywilizowanego w porównaniu z bytem obywateli epoki kamiennej.

Aby to nastąpiło, ludzkość musi wprzód zrozumieć „abstrakcyjną zasadę" harmonijnego związku między indywidualnością a powszechnością, aby przyszła federacja państw nie dawała przewagi, żadnej z tych dwu sił przeciwstawnych. Dwa bowiem niebezpieczeństwa grożą jej zarówno: 1) albo indywidualności narodowe będą się wyłamywać z ram prawa, niszcząc autorytet powszechności, 2) albo powszechność uczyni zamach na indywidua, usiłując zniszczyć odrębność narodów i roztopić je w morzu jakiejś nieokreślonej międzynarodówki. Obydwie perspektywy są jednakowo zgubne. Tak jak państwo ma za cel gwarancję niezależności i wolności osobistej swych obywateli, tak i związek państw musi w pełni zagwarantować niezależność i wolną samorzutność twórczą swych członków.

Obecna Liga Narodów to rojowisko egoizmów, intryg, zwierzęcego strachu przed sąsiadami, zamaskowanej nienawiści. Wszyscy chcą tam tylko *brać*, a nie *dawać*, nie pomni, że w świecie moralnym kto daje — ten zyskuje, a kto bierze — ten traci. Zamiast dać bogate zasoby swej wiedzy, swych idej moralnych, swego twórczego ducha narodowego do wspólnego skarbca ludzkości, narody w assamblu myślą tylko o tem, by brać korzyści materjalne, cudze terytorja, pożyczki i przywileje celne. Biedni ludziska nie widzą, że tam, gdzie nikt nic nie dał — nic też i wziąć nie można; że ze skarbu, którego nikt nie napełnił — nikt też się nie wzbogaci.

W tej nicości wiedzy, planu, siły moralnej i autorytetu jest cała nicość Ligi. I musi mieć tragiczny epilog widowisko trzody narodów, które pragnąc osiągnąć WSZYSTKO, uczyniły NIC swym pasterzem i bożyszczem.

Gdy budowano Ligę, kładziono we fundamenty tej nowej wieży Babel wszystko, oprócz Rozumu. Rozum ten podawał wprawdzie roztropnie inicjator Ligi, dla którego idea ta miała znaczenie moralne, a nie ekonomiczne. Ale ten kamień węgielny odrzucono precz. Był niepraktyczny.

Kiedyś może na gruzach starej przedwcześnie zmurszałej instytucji związkowej, wzniesie się gmach nowy, dobrze ugruntowany na czystości moralnej i na prawdziwej wiedzy. Wezmą zeń darmo radę i moc narody *dobrej woli*. Wtedy pokój powszechny okaże się zagadnieniem nietrudnem. Bo wokół stołu nowego Związku Państw zasiądzie może nareszcie areopag rozumu.

Aby stało się tak, jak mówi Pismo:

„Kamień, który odrzucili budujący, ten stał się głową węgielną".

Walter Scott (1771 — 1832)

Anglja obchodzi uroczyście setną rocznicę zgonu wielkiego barda Szkocji, Walter Scotta, którego dzieła wywarły niegdyś poważny wpływ na kształtowanie się romantyzmu.

Scott zaczął swoją działalność pisarską od zbierania pieśni ludowych, w których — jak wiemy — wczesny romantyzm tak bardzo się lubował: owocem tej pracy był niezwykle bogaty zbiór pieśni i ballad szkockich, wydany w r. 1802 p. t. „Pieśniarstwo pogranicza". Twórczość ludowa natchnęła go już wtedy do pisania ballad w starym stylu szkockim. W r. 1804 podjął już większe przedsięwzięcie literackie, pisząc powieść, która miała odmalować w całej pełni tło obyczajowe Szkocji z połowy 18-go wieku, jej ustrój klanowy, pieśni, ubiory oraz walki powstańcze z anglikami. Pracę tę przerwał jednak wkrótce, aby przerzucić się do powieści poetyckich, takich jak „Rapsod ostatniego minstrela", lub słynna „Dziewica z jeziora": oba te poematy (jak również i trzeci, „Marmion") wskrzeszają przed oczami czytelnika wiek XVI-ty. Ale sławę powieści poetyckich Walter Scotta zaćmił wkrótce lord Byron, piewca Wschodu, wsławiony udziałem w powstaniu greckiem, założyciel t. zw. szkoły satanicznej. Scott ustąpił z pola i powrócił do niedokończonego „Waverley'a", stwarzając pierwszy romans historyczny. W tej dziedzinie dopiero sława jego ugruntowała się naprawdę, mimo, że przez szereg lat ukrywał się pod pseudonimami. Publiczność dowiedziała się rychło, kto jest autorem rozchwytywanych romansów; odtąd stał się popularny i żył w dostatkach, czerpiąc dochody z wydawnictw. Z powieści jego wymienić trzeba takie jak „Antykwarjusz", „Old Mortality", „Serce Midlothian", zwłaszcza zaś „Łucję z Lammermour" i „Ivanhoe", gdzie autor bierze za tło historyczne koniec XII w., a więc okres formowania się charakteru angielskiego wysp brytyjskich. Inne jeszcze powieści, to: „Opat" (czasy Marji Stuart), „Kenilworth" (czasy królowej Elżbiety), „Quentin Durward" (czasy Ludwika XI i Karola Śmiałego), „Talizman" (wyprawy krzyżowe Ryszarda Lwie Serce do Ziemi św.), i t. d. Poziom artystyczny dzieł Walter Scotta ulega pod koniec jego życia znacznemu obniżeniu. Dramatycznym epizodem tego okresu schyłkowego było bankructwo firmy wydawniczej, którą częściowo finansował: wziął wówczas na siebie wszystkie długi, spłacił je olbrzymim wysiłkiem, ale te przejścia zrujnowały jego zdrowie. Umarł 21 września 1832 r. w Abbotsfordzie.

Nagrody Min. Oświaty za najlepsze wystawienie dramatów Wyspiańskiego

Aby specjalnie uczcić przypadające w tym roku 25-lecie śmierci Wyspiańskiego, postanowiło Ministerstwo Oświaty wyznaczyć trzy nagrody teatralne (każda po 2000 zł.): 1) reżyserowi, który w miesiącach zimowych (listopad, grudzień) wystawi jeden z utworów Wyspiańskiego w najlepszej i najbardziej artystycznej inscenizacji, 2) malarzowi-dekoratorowi, za najbardziej celową oprawę tego dzieła, 3) artystce lub artyście za najlepiej przemyślaną i odtworzoną kreację aktorską w dziele Wyspiańskiego.

Przy przyznawaniu nagród będą wzięte pod uwagę wszystkie przedstawienia dzieł Wyspiańskiego dane w czasie od 15 listopada do 15 grudnia przez ubiegające się o nie teatry polskie. Oprócz nagrodzonych kandydatów, ma komisja prawo wyróżnić dwóch reżyserów, dwuch malarzy-dekoratorów i 5 artystów dramatycznych.

Historja a Prawo Postępu

II. Krytycyzm Kanta

Stwierdziliśmy już: 1) że idea celowości dziejów zakłada się sama przez się, 2) że warunkiem dziejów jest problemat przejścia od rzeczywistości danej, do rzeczywistości poszukiwanej i 3) że konieczność celu absolutnego w rozwoju postępowym ludzkości nie da się obalić przez żaden argument rozumowy.

Historja ukazała nam w ten sposób swój charakter moralny, uwarunkowany przez dwoistość natury samego podmiotu dziejów, człowieka. Olbrzymi, niezmiernie zróżniczkowany proces rozwojowy, odbywający się na tylu kontynentach naszego globu i w tak odmiennych warunkach czasowo-przestrzennych, proces, którego początek gubi się w mrokach mitów i mglistych tradycyj, a ciąg dalszy i zakończenie zdają się być jedną Wielką Niewiadomą — otrzymuje swe uzasadnienie logiczne, zarys i kościec jednolitej konstrukcji. W dalszem rozwinięciu tych rozważań zobaczymy, jak z powyższych stwierdzeń wyprowadzają się z oczywistością wprost matematyczną prawa pochodne, powodujące taki a nie inny bieg historji, kolejność i cechy charakterystyczne różnych epok.

Przedtem jednak trzeba przypomnieć sobie, jak powstawała wiedza o dziejach. Dlaczego rozwinęła się ona tak późno i dlaczego dotychczas nie stała się dyscypliną naukową, w całem ważkiem znaczeniu tego słowa?

Odpowiedź na te dwa pytania nie jest zbyt trudna:

Powiedzieliśmy już, że w samej istocie rozumu ludzkiego założony jest akt umysłowy: „dlaczego?" — będący wieczystem, nigdy niezaspokojonem pytaniem o warunki rzeczywistości, o przyczyny i cele zjawisk. Wszelka wiedza da się sprowadzić in concreto do tego pytania, które nazwałem poprzednio postulatem rozumu. Gdyby człowiek nie zadawał sobie tego pytania, wiedza nie miałaby swego punktu oparcia, swego źródła, a więc nie mogłaby powstać wcale. Dlatego to jest ona wyłącznym atrybutem człowieka: zwierzęta nie mogą jej stworzyć.

Podobnie jak wszelka wiedza, tak i **wiedza o dziejach** musi mieć podstawę w powyżej określonym postulacie rozumu. Historja musi mieć swoje „dlaczego", swą rację bytu. Póki nie będzie ona odnaleziona, póty wiedza o dziejach nie posiada żadnego ugruntowania, nie ma się o co zaczepić. Tej niezbędnej, fundamentalnej **racji bytu**, podanej ogólnikowo w poprzednim artykule nie odkrył niestety żaden historjozof przed Wrońskim, ani nawet po Wrońskim (nie należy zapominać, że doktryna Wrońskiego nie była znana nauce w ubiegłem stuleciu i stanowi tem samem — z punktu widzenia systematyki naukowej — zupełną nowalję): i ta nieznajomość samego warunku dziejów uniemożliwiła wszystkim badaczom nowoczesnym osiągnięcie wyników pozytywnych w tej dziedzinie.

To wyjaśnienie nie może jednak wystarczyć. Jest to tylko zwykłe stwierdzenie faktu, że: 1) nauka o dziejach nie może powstać bez poprzedniego odkrycia ich racji bytu, (przyczyny i celu): 2) nikt prócz Wrońskiego nie rozwiązał tego problemu racji bytu dziejów. W stwierdzeniu tem niema jeszcze wytłómaczenia, dlaczego odkrycie to nie zostało dokonane?

Otóż naturalnem jest, że wiedza ludzka musiała rozwijać się stopniowo, stawiając naprzód zagadnienia łatwiejsze, a potem dopiero przechodząc ku trudniejszym. Kolejność ta rozumie się sama przez się: Człowiek jest istotą dwoistą, duchowo-fizyczną, przyczem fizyczność jego jest tem co bezpośrednio dane, zaś duchowość ma być dopiero rozwinięta: stan fizyczny jest **zasadą** człowieczeństwa, stan duchowy zaś **problematem.** Proces przejścia od Nie-Ja do Ja w człowieku i w całej ludzkości odbywa się bardzo powoli. Tak jak dziecko odbiera najprzód wrażenia zzewnątrz, za pośrednictwem zmysłów, apercypując tylko to co dostrzegalne i namacalne, tak i nauka w swem stadjum początkowem zwraca się zrazu nazewnątrz, ku rzeczywistości przedmiotowej, badając świat rzeczy na drodze empirycznej, doświadczalnej. Musi upłynąć bardzo długi okres czasu, zanim myśl, zaabsorbowana wyłącznie światem zjawisk zewnętrznych, zdoła sięgnąć od przedmiotu do podmiotu, od Nie-Ja do Ja, skupiając uwagę na samej sobie. Pytanie brzmi naprzód: „Czem są rzeczy o których myślę?" — a później dopiero: „Czem jest sama **myśl,** która myśli o rzeczach?" Powstanie tedy naprzód problemat: „Dlaczego Nie-Ja?", a potem problemat: „Dlaczego Ja?"

Ten postępowy tryb rozwoju wiedzy, uwarunkowany strukturą psychiczną człowieka, sprawia, że nauki mające za przedmiot budowę fizyczną wszechświata, zakładają się i rozwijają wcześniej od nauk traktujących o **budowie moralnej wszechświata,** dzięki której rzeczywistość ma swoją architektonikę nietylko w przestrzeni, ale i w czasie.

Nauka świecka pozostawiała dotąd problemy moralne **religji,** która istotnie bardzo wcześnie stworzyła ideję celowości dziejów, a nawet dostrzegła — przez objawienie — same ich warunki, uznając problemat upadku człowieka i problemat nieśmiertelności za swoje podstawowe dogmaty. Zdawało się, że rozum ludzki nie może sięgnąć ku tym zagadnieniom, że są one sprawą uczucia, a nie poznania. W ten sposób mądrość świecka i mądrość duchowna, t. j. filozofja i religja zostały rozszczepione i dotychczas nie ustalono pomiędzy niemi żadnego związku, mającego uzasadnienie logiczne i historyczne*).

Wiedza ludzka pytała tedy zrazu o warunki i rację bytu tego, **co jest,** a nie tego, **co być powinno.** Badała ona świat fizyczny, jako bezpośrednio nam dany i jako stworzony niezależnie od naszej woli. Dlatego dzieje, jako świat moralny, który dopiero powstaje i który nasza własna wola ma stworzyć — znajdowały się poza obrębem dociekań. Odkrywając prawa, rządzące przyrodą, rozum poznawał rzeczywistość, będącą **poza nim; tu** natomiast należało poznać **samego siebie.** Zagadnienie to było przez długie wieki ponad siły naszego rozumu. Przed XIX-em stuleciem wiedza filozoficzna nie mogła sięgnąć po rozwiązanie zagadki, noszącej nazwę: **człowiek.** Musiałaby ona bowiem poznać wprzód zasadę transcendentną **absolutu,** czyli rzeczywistości, która **warunkuje** się **sama przez się.**

Jest to rzecz bardzo dziwna, że prawdy najprostsze są zarazem najtrudniejsze i mogą być odkryte tylko przez samorzutny akt stwórczy rozumu. Do takich prawd zalicza się i prawda dziejów, która zawiera się całkowicie w pytaniu i odpowiedzi o strukturze niezmiernie uproszczonej.

Pytanie: DLACZEGO są dzieje?

Odpowiedź: Dzieje są skutkiem pytania „DLACZEGO?"

Kto przeczytał uważnie poprzedni artykuł, ten zrozumie, że definicja zawarta w powyższem, jest arcy-prosta i arcy-trudna zarazem.

Nauka nowożytna nie mogła jednak postawić w ten oczywisty sposób problematu dziejów, dopóki krytycyzm Kanta nie oczyścił metafizyki z empiryzmu i dogmatyzmu, i dopóki ideja absolutu nie została poznana przez myśl ludzką w samej swej istocie transcendentnej.

Dlatego pierwsze próby historjozofji polegały jedynie na zbieraniu materjałów, na możliwie ścisłym opisie faktów, notowanych w porządku chronologicznym — w oczekiwaniu na genjusza, który uczyni z tego chaotycznego rumowiska zdarzeń **prawdziwy przedmiot wiedzy.**

Niema potrzeby przypominać tu, jak powstawały te pierwociny materjałów historycznych. Były niemi zarówno szczątki mitów i ustnych tradycyj, jak wszelkiego rodzaju pomniki, okazy numizmatyczne i archeologiczne: zarówno niedołężne, napół koloryzowane, zapiski kronikarzy, jak archiwa miast, instytucyj państwowych i kościelnych, sądów i t. p. Czytano historję z wierszy i z wykopalisk, z pieczęci i z tabliczek klinowych, z „Anabasis" i z „Comentarii de bello gallico". Poznawano w ten sposób nieprzejrzaną mnogość faktów, dowiadywano się o istnieniu autonomicznych cywilizacyj i ludów, próbowano przebrnąć gąszcz wędrówek i najazdów, wojen i powolnych przemian społecznych — im bardziej jednak powiększał się zasób tych wiadomości **przypadkowych,** tem trudniej było dojrzeć w nich linje i wiązadła jakichś praw **koniecznych.**

Ogrom dziejów przytłaczał. Zdawało się niepodobieństwem ustalić jakieś powszechne prawo rządzące tem całem rojowiskiem ras, plemion, ludów, tym kalejdoskopem ruchów i odruchów, powodowanych jakby przez ślepy irracjonalizm. Postęp? Przyczyny? Cele? Historycy nie pytali jeszcze o to: ich ambicje nie sięgały tak daleko. Zadowoleni byli, gdy im się udało wykryć jakiś związek i przenikanie kultur pomiędzy dwu sąsiadującemi środowiskami, ustalić kolejność dynastyj, daty panowania monarchów, ważniejszych bitew i t. p. Punktem oparcia dla syntezy było imperjum rzymskie, które dawało obrazowi historycznemu czasów klasycznych i pierwszych wieków po Chrystusie względną jedność. Ale już związek między cywilizacją arabską, a chrześcijańską z trudnością dawał się wyłuskać; cóż dopiero mówić o szukaniu związku między starożytnemi Chinami, a cywilizacją Inkasów peruwiańskich, lub też wogóle o celowości i wspólnocie rozwoju dziejowego wszystkich środowisk i epok.

Dzięki **powyższym** badaniom powstała **koncepcja historji, jako dyscypliny naukowej.** Metoda, jaką się posługiwała ta nowa gałąź wiedzy, wzięta była z nauk przyrodniczych i tem samem pozostawała w sprzeczności z samą istotą dziejów. Była to bowiem metoda **indukcyjna,** wnioskująca z faktów o prawach, dobra dla nauk, mających za przedmiot świat fizyczny, gdzie rządzi **konieczność** i przyroda, ale zupełnie niewłaściwa w historjozofji, gdzie chodzi o świat moralny, uwarunkowany przez wolność i rozum samorzutny.

Dlatego myśl ludzka nie mogła na tem poprzestać. Próby poznania praw dziejów, podejmowane na tej drodze, okazały się rychło bezwartościowe. Trzeba było sięgnąć wyżej, ku samym warunkom dziejów, szukając dla nich jakiejś zasady transcendentnej. Ale aby to uczynić, trzeba było wyjść poza ramy indukcji, odwracając cały dotychczasowy tryb badań: trzeba było uzbroić historjozofję w metodę dedukcyjną, a więc nie wnioskującą o prawach z przypadkowych faktów, lecz tłómaczącą fakty przez zgóry założone, aprioryczne prawa.

W tym kierunku poszła niemiecka filozofja transcendentalna, dokonując w historjozofji potężnego przewrotu. Przewrót ten polegał na tem, że w miejsce historji, stworzono już **filozofję historji.** Rzecz prosta, że filozofja historji nie mogła powstać przed Kantem, przed jego **krytycyzmem** transcendentalnym. Aby określić istotę i rację bytu dziejów, których podmiotem i twórcą jest przecież sam człowiek, trzeba było wprzód poszukać warunków rzeczywistości rozumu ludzkiego.

Krytycyzm kantowski dokonał tego przełomu, zwracając myśl poznawczą ku własnym jej zasadom. W miejsce pytania „Dlaczego Nie-Ja?", postawił to drugie: „Dlaczego Ja?" Wykrył przez analizę systen podstawowych praw czystego rozumu i dojrzał u zbiegu tych praw i zasad ideję absolutu, rzeczywistości samej przez się, ku której osiągnięciu rozum nasz dąży ustawicznie, przez sam fakt poszukiwania **warunku najwyższego** dla wszelkich możliwych zjawisk. Doniosłości tej reformy wiedzy nie umniejsza wcale błąd Kanta, polegający na twierdzeniu, że idea absolutu jest tylko regulatorem rozumu, że rozum, znajdując się w wiecznej pogoni za absolutem, **nigdy go nie doścignie.**

Samo wyraźne postawienie i ugruntowanie idei absolutu w rozumie, czyli w cy stem Ja ludzkiem, wystarczyło już, by pobudzić myśl filozoficzną do dalszych, uporczywych dociekań. Zresztą błąd Kanta ograniczył się do dziedziny spekulatywnej. W filozofji praktycznej, która nas tu specjalnie obchodzi, bo historjozofja należy do jej zakresu — uznał Kant rzeczywistość **absolutu** w ludzkim rozumie. Ujrzał on ją mianowicie w słynnym swoim „imperatywie kategorycznym", w **prawie moralnem,** które jest zasadą całkowicie autonomiczną i nie potrzebuje żadnego warunku zzewnątrz. Wyznacza ono człowiekowi sposób postępowania zgodny z samorzutną dążnością czystego rozumu, a więc dążnością ku celom własnym, określonym przez samo Ja (sam Rozum), w niezależności od skłonności i popędów narzucanych człowiekowi przez jego byt zmysłowy, jego Nie-Ja. Ta autonomiczna zasada moralna, ten sąd rozumu nad samym sobą — zakłada się **sam przez się,** a więc jest ABSOLUTEM.

Metafizyka moralności jest szczytowym punktem doktryny Kanta, tytułem jego do nieśmiertelnej sławy. Wznosi ona człowieka ponad świat fizyczny, wykazując niezbicie, trybem naukowym, że natura jego różni się zasadniczo od natury wszystkich innych istot żyjących. Ten świetny systemat filozofji praktycznej ukoronował Kant podając **definicję** prawa moralnego: moralność jest to — podług niego — **prawuość** czynności samorzutnej człowieka, tj. zdatność jej do stawania się prawem powszechnem. („Czyń tak, aby prawidło twego postępowania mogło stać się prawem powszechnem").

Łatwo pojąć ogromne znaczenie tej myśli dla historji. Przecież samorzutna czynność człowieka, to nie co innego, jak ustawiczna dążność czystego Ja, rozumu, do osiągnięcia wyższej rzeczywistości, zakładająca w nas problemat wyzwolenia się z warunków bytu względnego, aby uzyskać czysty **byt wiedzy,** byt absolutny. Jeżeli dążność ta jako właściwa każdej istocie moralnej (rozumnej), podatna jest do stawania się **prawem powszechnem,** to znajdujemy w niej punkt archimedesowy dziejów, a zarazem dźwignię doskonałego ustroju społecznego, nadającego się jednakowo dla wszystkich ras, ludów i klas, a więc realizującego ideał **społeczności globowej.** Wystarcza tylko: 1) uznać, że podmiotem historji jest **człowiek,** będący celem sam w sobie: 2) zatwierdzić prawo dążenia do rzeczywistości absolutnej, jako powszechne **prawo człowieka;** 3) zorganizować **ład** moralny czyli polityczno-społeczny, pod kątem widzenia tego prawa, jako system urządzeń ułatwiających ludzkości osiągnięcie jej najwyższego celu.

Kant nie wysnuł ze swego odkrycia tych wniosków. Poprzestał on na ścisłem określeniu moralności, przygotowującem tylko umysłowość ludzką do poznania warunku dziejów. A przecież idea celu absolutnego historji była już bardzo bliska. Wroński, pisząc o tem odkryciu Kanta, wskazuje na to wyraźnie: „właśnie w moralności jawi się przyroda własna i odrębna człowieka, gdy się go rozważa, jako istotę rozumną, i właśnie z tą przyrodą własną istoty rozumnej winien być współmierny cel absolutny ludzkości" (Filozofja pedagogji, str. 16). Dlaczegóż tedy Kant nie posunął się o krok naprzód, aby założyć podwaliny pod gmach prawdziwej filozofji historji?

W odpowiedzi na to pytanie podać można dwie zasadnicze przyczyny. Pierwsza z nich była natury praktycznej: mianowicie określenie a priori prawa moralnego było tak wielkim triumfem wiedzy, że nagłość i wzniosłość jego olśniła zarówno Kanta, jak współczesnych mu myślicieli: uznano je za definitywne i przestano się zajmować problematem filozofji praktycznej, tembardziej, że teza „niepoznawalności rzeczy w samej sobie" w filozofji spekulatywnej Kanta, pobudzała umysły do zwrócenia całego wysiłku w tym właśnie kierunku (Problemat nierozwiązany nęci i przyciąga zawsze więcej, niż problemat, który zdaje się być już rozstrzygnięty). Ważniejszą jeszcze była druga, spekulatywna przyczyna: Kant, mimo całego swego genjuszu nie zrozumiał, że nie wystarcza **określić** a priori prawo moralne: trzeba je także **ugruntować** a priori. Różnica między temi dwoma pojęciami jest pozornie nieistotna. Ale tylko pozornie. Kant bowiem wykrył w moralności tylko jej byt (to co jest), a nie jej wiedzę (to co być powinno); powiedział on, **czem** jest moralność, nie **ukazał jednak dlaczego** ona jest tem (nie określił racji bytu samego prawa moralnego).

Jeżeli powiemy, że moralność jest to **dążenie** człowieka do celu absolutnego istot rozumnych, będziemy mieli rację. Ale czy daliśmy przez to definicję samego tego celu absolutnego? Gdybyśmy nawet podali, że celem tym jest Ja transcendentne, czyli czysty **byt wiedzy,** (czego zresztą Kant nie uczynił), pojęcie tego celu nie przestałoby być nieuchwytne i abstrakcyjne, bo nie wyjaśniałoby ono, na czem polega ten czysty byt wiedzy.

Kant był zanadto przenikliwy, by nie dostrzegł potrzeby bliższego określenia celu moralności. Ale zamiast ugruntować go a priori na drodze spekulatywnej, co było zadaniem jego jako filozofa, uważał za wystarczające odnieść się do religji. Stwierdził mianowicie, że moralność zawiera w sobie dwa postulaty: 1) postulat **nieśmiertelności duszy,** jako czystego bytu wiedzy ludzkiej, oderwanej od swego Nie-Ja, od warunków fizycznych — i 2) postulat **istnienia Boga,** Najwyższego Sądu moralnego, nagradzającego za czyny zgodne z samorzutnem dążeniem czystego rozumu.

Rzecz prosta, że Kant musiał się zwrócić do religji po ratunek, gdy pojął niemożność rozumowego ugruntowania moralności. Religja bowiem oddawna już podsuwała, jako gotowe rozwiązanie, ideje wytworzone przez nią w całym ich fascynującym majestacie: ona pierwsza dojrzała charakter moralny procesu dziejowego i określiła w ten sposób najwyższy problemat, polegający na przejściu ludzkości od zła do dobra, od rzeczywistości fizycznej, zwierzęcej, do rzeczywistości czysto duchowej, absolutnej.

Ale rzeczą filozofa jest założyć gmach wiedzy na poznaniu prawd przez rozum, a nie na objawieniu ich przez uczucie religijne. Kant powinien był wyprowadzić i określić ideję celu absolutnego moralności (a więc i ludzkości) na drodze autonomicznej, z samych zasad absolutnych rzeczywistości. Nie uczynił tego, ponieważ — jak to widzieliśmy powyżej — myśl jego zatrzymała się przed **skokiem w nieskończoność,** przed określeniem samej istoty absolutu. Filozofja spekulatywna Kanta uznała **niepoznawalność absolutu.** Rozum ludzki dąży wciąż ku absolutowi w wieczystym pościgu, ale zasada ta pozostanie nazawsze niedościgniona.

Absolut-Bóg jest sam przez się. Jest to czysty byt wiedzy, który nie potrzebuje do swego istnienia żadnych warunków fizycznych. Religja ujrzała ten absolut w zenicie dziejów, jako ideał najwyższy, cel ostateczny procesu moralnego, będącego rozwojem postępowym ludzkości. Prawo moralne, to żyjący w nas nakaz (imperatyw) dążenia do tego celu. Człowiek walczy przez całe życie o tę przyobiecaną mu rzeczywistość absolutną, „na obraz i podobieństwo Boże". Ale jakże ma ją osiągnąć, stać się nią, skoro jego rozum samorzutny, a więc **duch** jego nigdy nie dowie się, na czem ona polega, nigdy jej nie doścignie.

Jak widzimy, problemat dziejów, zawierający w sobie warunki filozofji historji, nie został rozwiązany przez kantowską doktrynę krytyczną. Ale w świetle tych zmagań myśli ludzkiej z tajemnicą przyczyn i celów wszechświata, odsłonił się i uwypuklił plastycznie cały ogrom zagadnienia. Historjozofja przestała być prymitywem, nieudolną próbą dyscypliny naukowej. Od bezmyślnego zapisywania faktów, przeszła do ich **związków rozumowych** (wykrycie tych związków jest właśnie zadaniem wiedzy), a wreszcie do poszukiwania ich źródła najwyzszego, w postaci ogólnego prawa rządzącego rozwojem ludzkości. Tem samem już znalazła się na właściwym gruncie. Zagadnienie zostało po raz pierwszy dobrze postawione, zrozumiano bowiem, że twórcą i siłą popędową dziejów jest sam rozum samorzutny, w swojej gigantycznej walce z ślepą przyrodą — sam człowiek.

Przestawiono zwrotnicę. Uwaga myślicieli skupiła się już teraz wyłącznie na prawach. Zbieranie i ustalanie faktów, ważne niewątpliwie jako materjał dowodowy, sprawdzian konkretny — pozostało udziałem badaczy pomocniczych, tych pożytecznych rzemieślników wiedzy. Zaczęły powstawać systematy historjozoficzne, zrazu bardzo jeszcze niedoskonałe, nieudolnością swoją świadczące o nadludzkiej wprost trudności zagadnienia, ale tem niemniej pouczające i zapładniające umysł ziarnem nowych koncepcyj. Omówienie tych prób historjozofji odkładam do następnego artykułu, zaznaczając tylko, że wśród nich systemat Hegla był koncepcją najsamodzielniejszą, zaś pomysł djalektyki dziejów polaka, Augusta Cieszkowskiego był szczytem tego, co mogła osiągnąć filozofja historji przed odkryciem celu absolutnego ludzkości, dokonanem przez twórcę **Prawa Postępu, Józefa Hoene - Wrońskiego.**

Dopiero ten ostatni filozof, który po raz pierwszy w dziejach myśli ludzkiej zdołał określić ostatecznie warunki rzeczywistości samej przez się, odkrywając **istotę wnętrzną** (essence intime) absolutu — mógł: 1) ugruntować moralność a priori, wyznaczając jej cel absolutny, 2) ustalić całkowicie punkt wyjścia i metę dziejów, 3) wyjaśnić na czem polega czysty byt wiedzy, a więc problemat każdego życia ludzkiego, 4) wyprowadzić z jednego ogólnego prawa, wszystkie etapy rozwoju historycznego ludzkości — zarówno te co były, jak te co są i te co będą.

Ideje tego myśliciela będą przedmiotem dalszych rozważań w mych artykułach.

Jerzy Braun

*) Związek ten znalazł Hoene-Wroński, określając go następująco: Religja pierwsza dostrzega problemat dziejów (przez uczucie); zaś filozofja winna rozwiązać ten problemat (przez poznanie).

Ghandi przed obliczem świata

O tysiąc mil od Europy, w angielskiem więzieniu w Bombaju, rozpoczął głodówkę mały, suchy człowieczek w okularach, o zwiędłej, pomarszczonej twarzy. Materjalnie rzecz biorąc, nie stało się nic szczególnego. Dlaczegóż więc zadrżały na wieść o tem serca ludzi we wszystkich częściach świata? Dlaczego 300-miljonowy kraj żył przez kilka dni w niebywałem podnieceniu, a depesze śmigały ponad oceanami we wszystkich kierunkach? Dlaczego nastrój nieznośnego oczekiwania rósł z każdą godziną i nacisk opinji moralnej świata stał się tak nieodparty? Dlaczego wreszcie Londyn ustąpił, znosząc ustawę o odrębnej kurji wyborczej dla kasty parjasów?

Wszystko to było wynikiem zastosowania nowej broni w walce politycznej, broni, która zdawała się być dotąd czemś abstrakcyjnem i nieuchwytnem, a nawet niezrozumiałem dla dyplomacji europejskiej, wychowanej w kulcie realnych, materjalnych elementów siły, mierzących historję ilością pancerników, armat i tanków. Ghandi zaryzykował próbę tej nowej broni. I wygrał. „Posłannictwo moje spełnione — rzekł. — Satyra-graha (bierny opór) zwyciężyła".

Wprowadzono w ten sposób zupełnie jawnie czynnik moralny, w walkę o nowe oblicze świata. Sto tysięcy uzbrojonych Hindusów, atakujących wszystkie budynki rządowe w Indjach nie osiągnęłoby zwycięstwa, które uzyskał jeden stary i chorowity człowiek. Okazało się, że wola jednostki, użyta ofiarnie i bezinteresownie dla dopięcia celu moralnego, a rzucająca na szalę życie własne, nie życie przeciwnika — może być najskuteczniejszym atutem.

Cały świat patrzył zdumiony na pojedynek starego Hindusa z najeżoną armatami Wielką Brytanją. Zrozumiano, że dokonuje się rzecz wielka, że w miejsce rozpętywania w walce politycznej ciemnych, złych i drapieżnych instynktów zakołatano do wzniosłości i wszystkich szlachetnych uczuć ludzkich. Ghandi położył się spokojnie, lecz stanowczo, jak głos sumienia, jak ów „imperatyw kategoryczny", który nie grozi, lecz wzywa — na drodze tajnych rachub pozbawionej skrupułów moralnych polityki imperjalistycznej, zmierzającej do rozdwojenia Indyj, do zaszczepienia zarazy nienawiści kastowej na nowo.

Dzieje ludzkości są procesem moralnym, albowiem istotą moralną jest sam człowiek. Biada tym, którzy w swym tępym, zezwierzęconym materjalizmie przeczą tej prawdzie i chcieliby w organizacji społeczno-politycznej świata ten czynnik moralny pominąć, wytępić lub oszukać. Biada tym, którzy kłamią wzniosły idealizm humanistyczny, używając go tylko jako retorycznej ozdoby — a myślą tylko o celach przyziemnych, fizycznych.

Rak materjalizmu toczy Europę. W jej życiu politycznem rządzą cyniczne maksymy i metody, jej ideał społeczny zdegradował się do pełnego żołądka, do hedonistycznej „mądrości" użycia. Dlatego zmierza ona w szybkiem t[illegible]pie do masowego samobójstwa w wojnie gazowej i chemicznej. Ma słuszność Mereżkowski porównując ten oszalały kontynent do nowej Atlantydy, która sama sobie kiedyś urządzi potop i zagładę.

Czy można się dziwić, że naookoło Europy rośnie dziś wał obrzydzenia i pogardy, że Hindusi, Mahometanie, Chińczycy poddają cywilizację białej rasy surowej krytyce, stwierdzając coraz częściej jej niższość moralną w porównaniu ze staremi, zacofanemi ludami Azji.

Nikt nie może zanegować olbrzymiej, decydującej roli, jaką odegrały narody europejskie w kształtowaniu najwyższych form kultury, nietylko materjalnej, ale i duchowej. Tu przyjęła się przecież najdoskonalsza etycznie religja, tu myśl ludzka osiągnęła wyżyny spekulacji, tu kultura ludzkości osiągnęła niebywałą wszechstronność przejawów.

Ale to, co się dziś dzieje — jest zapowiedzią upadku. Europa wzbiła się tak wysoko, że gdy runie w dół, może skręcić kark bez ratunku. Dlatego trzeba uważać za prawdziwą opatrzność dziejową fakt, [illegible] naookoło Europy powstają nowe centra promieniowania idej, nowe inkarnacje sumienia globowego, jakiemi są dziś Indje, a jutro może będą i inne cywilizacje (świat mongolski, czy muzułmański). W zetknięciu z ich postawą moralną Europa opamięta się może i nawróci do właściwego łożyska dziejów, stawiając ponownie na piedestale wielkie postulaty moralne i cele transcendentalne, których urzeczywistnianie i osiąganie było i będzie zawsze jedyną prawdą i dobrem, jedyną rzeczywistością człowieka.

WITRAŻE WITKIEWICZA OCALONE.

Dzięki interwencji urzędu konserwatorskiego w Krakowie—witraże Stanisława Witkiewicza nie ulegną zniszczeniu przy zamierzonej obecnie restauracji kościoła parafialnego w Zakopanem, lecz pozostaną w nim nadal, natomiast przygotowywane dla tegoż kościoła witraże art. mal. Kotarbińskiego będą musiały być umieszczone gdzieindziej.

HOENE-WROŃSKI

Prawo Tworzenia

Cała filozofja Wrońskiego opiera się na odkrytem przezeń t. zw. Prawie Tworzenia (Loi de Création de toute Réalité). Dajemy czytelnikowi popularny wywód tego Prawa, wyjęty z „Nomothéthique" Wrońskiego, str. 114 i nast.

Aby założyć byty czy wiedne fakty o d r ę b n e, co jest warunkiem wszelkiego systematu rzeczywistości, rzeczywistość absolutna musi koniecznie wprowadzić INDYWIDUALNOŚĆ w przeciwstawieniu do POWSZECHNOŚCI, która to ostatnia, utrzymując jednię absolutu, umożliwia to założenie indywidualności; t. zn. w każdym systemacie trzeba pojąć: z jednej strony — tryby odrębne i między sobą niezależne, dla indywidualnego wytwarzania bytów lub ich stosunków; z drugiej zaś — tryb powszechny tego wytwarzania, by utrzymać lub odnaleść jednię pierwotną między temi bytami lub ich wiednemi związkami. Ten podwójny konieczny wzgląd wprowadza tym sposobem w każdy systemat, naukowy czy filozoficzny, dwie części podstawowe i nader odrębne: jedną zawierającą poniekąd t r y b y i n d y w i d u a l n e wytwarzania przedmiotów tego systematu; drugą, najrzeczywiściej zawierającą t r y b y p o w s z e c h n e ich wytwarzania.

Wystarczy choć trochę zbadać odnośne cechy indywidualności i powszechności, z których pochodzą dwie części podstawowe wszelkiego systematu, jakeśmy je tu wyprowadzili z samej tylko rzeczywistości absolutu, aby stwierdzić, iż indywidualność ujawnia się bezpośrednio w istnieniu faktycznem przedmiotów tego systematu, gdy tymczasem ich powszechność jest dopiero koniecznym postulatem samej możliwości tego istnienia. Dlatego też pierwsza, tj. indywidualność, stanowi przedmiot bezpośredni naszego poznania, druga zaś, tj. powszechność, może stać się przedmiotem naszego poznania tylko pośrednio, t. zn. stając się zgóry celem spekulacji, a zatem przedmiotem woli.

Pod tą oto ostatnią postacią przedstawiliśmy zrazu te dwie części podstawowe w naszym „Wstępie do filozofji matematyki", przypisując, jako ich odnośne przedmioty: pierwszej— poznanie bezpośrednie TEGO, CO JEST, t. zn. naturę czyli budowę ilości, drugiej zaś — poznanie pośrednie TEGO, CO NALEŻY UCZYNIĆ, aby osiągnąć miarę czyli obliczenie ilości. W pierwszym dziale „Filozofji Technji" wznieśliśmy się następnie do pierwszego stanowiska, gdzie się odkrywa prawdziwe pochodzenie tych dwu części podstawowych wszelkiego systematu rzeczywistości, polegających na trybach indywidualnych i powszechnych — lub właściwie na samejże indywidualności i powszechności w wytworzeniu przedmiotów tego systematu. To też, trzymając się pierwszej postaci, tj. bezpośredniego poznania indywidualności przez rozsądek *(kataskope)*, oraz pośredniego poznania powszechności przez wstawiennictwo woli *(pragmateia)*, wskazaliśmy w matematyce te dwie części podstawowe: pierwszą — pod nazwą *teorji*, drugą zaś—pod nazwą *technji*. A dzisiaj, biorąc pod uwagę, że w postaci, której odpowiadają te nazwy, wchodzi w grę samorzutność naszej wiedzy, otwierająca pole istnieniu celów, zachowujemy te miana teorji i technji dla części podstawowych wszystkich systematów naukowych i filozoficznych, aby w ten sposób zaznaczyć tę samorzutność wytwórczą naszej własnej wiedzy. Nie należy jednak tracić z oczu prawdziwego pochodzenia tych dwu części podstawowych, polegającego, z naciskiem to powtarzamy, na indywidualności i powszechności w wytworzeniu odnośnych przedmiotów, które się składają na omawiane różnorakie systematy; a to tembardziej, że w tem pierwszorzędnem rozróżnieniu, przez sprowadzenie wszystkiego do powszechności w wytworzeniu tych odnośnych przedmiotów tkwi główny warunek wielkiej reformy nauk i filozofji, reformy, której należy dokonać ostatecznie, jak to lepiej zobaczymy poniżej.

Tak tedy w każdym systemacie, naukowym i filozoficznym, mamy koniecznie dwie części podstawowe, *teorję i technję*, z których pierwsza ma na widoku indywidualność przedmiotów tego systematu, a druga — powszechność tych przedmiotów; obie zaś pochodzą z samejże rzeczywistości absolutu. Przystąpmy do dalszego ich rozwoju.

Przez założenie indywidualności w rzeczywistości absolutu, każdy przedmiot indywidualny otrzymuje tylko oznaczoną część całości tej rzeczywistości absolutnej; i ta oto część rzeczywistości powszechnej stanowi właściwie ISTOTĘ czyli TREŚĆ tego przedmiotu indywidualnego. Cała reszta rzeczywistości powszechnej musi pozostać obca temuż przedmiotowi indywidualnemu i może posłużyć właśnież tylko do determinacji jego indywidualności; tak, że ta determinacja indywi dualności pewnego przedmiotu, t. zn. stanowiącej jego istotę części rzeczywistości powszechnej, która to determinacja pochodzi od całej reszty rzeczywistości powszechnej, ustanawia zkolei, w tymże przedmiocie indywidualnym, jego SPOSÓB BYCIA czyli FORMĘ. Tak więc, we wszelkim systemacie przedmiotów indywidualnych wyłania się naturalnie wzgląd na istotę czyli treść tych przedmiotów, oraz wzgląd na ich sposób bycia czyli formę. Nawet w powszechności tego systematu musi koniecznie zachodzić ten podwójny wzgląd, gdyż podstawowa jednia rzeczywistości absolutu może się całkowicie utrzymać w jakimkolwiek systemacie rzeczywistości li tylko przez tę właśnie podwójną powszechność, w treści i formie tegoż systematu. Dlatego też trzeba rozróżnić w każdej z dwu części wszelkiego systematu, naukowego czy filozoficznego, t. zn. w teorji i technji, dwie dalsze części, z których jedna ma na celu istotę czyli treść przedmiotów tego systematu, stanowiącą właściwą ich GENERACJĘ; druga zaś — sposób bycia czyli formę tychże przedmiotów, co ustanawia ich wzajemną RELACJĘ. W „Filozofji matematyki" wskazaliśmy te dwie nowe części: pierwszą — pod nazwą *ustroju* naukowego, drugą zaś — pod nazwą *porównania* naukowego. Ponadto, zważywszy, iż przedmiot matematyki czystej polega wyłącznie na pewnem użyciu naszych władz umysłowych, których istotą czyli treścią rządzą prawa transcendentalne, formą zaś prawa logiczne, dodaliśmy do rozróżnienia omawianych dwu części, tj. ustroju i porównania, odnośne względy na punkt widzenia *transcendentalny* i punkt widzenia *logiczny*. Ale tych dodatkowych względów nie należy stosować do innych nauk, których przedmioty różnią się od naszych władz umysłowych: wystarczy wówczas trzymać się pierwotnego rozróżnienia pomiędzy *treścią* czyli *generacją* a *formą* czyli *relacją* przedmiotów, należących do tych innych systematów naukowych.

RÓŻNOŚĆ przedmiotów, składających się na jakikolwiek systemat rzeczywistości, wypływa pierwotnie z podstawowej różności, tkwiącej w samejże rzeczywistości absolutu; a jakabądź jest ta różność, to znowuż WSPÓŁISTNIENIE albo raczej POŁĄCZENIE tych przedmiotów w jednym systemacie zależy od tożsamości podstawowej, która, w rzeczywistości absolutu, wiąże zawartą w niej różność pierwotną. Toteż w każdej z czterech części odrębnych, jakieśmy wyprowadzili dla wszelkiego systematu rzeczywistości, wyłania się ponadto ścisły wzgląd na różność pierwotną przedmiotów tego systematu, oraz równie ścisły wzgląd na połączenie czyli więź wzajemną tych odrębnych przedmiotów w ukształtowaniu ich systematu. Pierwszy z tych dwu nowych względów wiedzie naturalnie do założenia prawdziwych ELEMENTÓW omawianego systematu; drugi zaś prowadzi podobnież do założenia ŁĄCZNOŚCI SYSTEMATYCZNEJ tych elementów. Dlatego też we wszelkim systemacie, naukowym czy filozoficznym, rozróżnimy w każdej ze wspomnianych części dwie części dalsze: *elementarną i systematyczną.*

Zobaczmy teraz, jakie są różnorakie elementy niezbędne w każdym systemacie rzeczywistości i jaka musi być ich równie niezbędna łączność systematyczna. W ten sposób poznamy zespół powszechny wszelkiego systematu bytów czy wiednych faktów; a tem samem będziemy mieli obchodzące nas Prawo Tworzenia.

Zaznaczyliśmy już, że różność przedmiotów, składających się na systemat, zależy pierwotnie od różności pierwotnej, tkwiącej w samej rzeczywistości absolutu. Owóż, nie wznosząc się tu aż do istoty wnętrznej absolutu, gdzie ta różność podstawowa zakłada się sama przez się w głównych częściach tej istoty, możemy już wyprowadzić, z samej tylko rzeczywistości absolutu, tę omawianą RÓŻNOŚĆ PIERWOTNĄ: istotnie, z samej rzeczywistości absolutu wynika bezpośrednio, że częściami rdzennie odrębnemi w samejże istocie absolutu są BYT i WIEDZA; wszelka bo wogóle rzeczywistość, a zwłaszcza rzeczywistość absolutna, jest to niejako neutralizacja wiedzy i bytu. Zresztą, by uniezależnić ten wywód od prostej analizy rzeczywistości absolutnej, zauważmy, że istnienie PRAWDY I DOBRA, płynących drogą syntetyczną z rzeczywistości absolutu, wiedzie nas wprost do tej różności pierwotnej, polegającej na wiedzy i bycie; rzecz bowiem oczywista, że prawda nie jest niczem innem, jeno RZECZYWISTOŚCIĄ WIEDZY, dobro zaś niczem innem, jeno RZECZYWISTOŚCIĄ BYTU. Ta więc oto atrybucja, właściwa tym dwu składnikom absolutnym, wiedzy i bytowi, jak się one jawią w rzeczywistości absolutu, a zatem i w odpowiedniej rzeczywistości świata; ta oto, powtarzamy, podwójna atrybucja pierwotna winna prześwitywać w elementach każdego poszczególnego systematu rzeczywistości.

Tak tedy we wszelkim systemacie jakichbądź przedmiotów winny koniecznie istnieć DWA ELEMENTY PIERWSZORZĘDNE, z których się składa cały systemat i których odnośne cechy winny mniej lub więcej uczestniczyć w przeciwstawnych atrybucjach dwu elementów pierwotnych, tj. wiedzy i bytu, jak te są dane w samejże rzeczywistości absolutu. Dlatego nazwiemy je, w każdym wogóle systemacie: jeden — *elementem - wiedzą,* drugi zaś — *elementem - bytem;* zaznaczając, że są to niejako dwa bieguny, do których się odnosi dany systemat.

Ale w pierwotnej rzeczywistości absolutu, z której wyprowadzamy tu wszystkie możliwe systematy rzeczywistości, istnieje koniecznie (jak to już zresztą zauważyliśmy w rzeczywistości absolutu) odrębna NEUTRALIZACJA tych dwu elementów przeciwstawnych, tj. wiedzy i bytu; gdyż bez tej neutralizacji rzeczywistość absolutu stanowiłaby dwie rzeczywistości różnorodne, co przeczy pojęciu absolutu. Nadto ta neutralizacja wiedzy z bytem, ten związek podstawowy elementów pierwszorzędnych, który poniekąd indywidualizuje TOŻSAMOŚĆ PIERWOTNĄ POMIĘDZY WIEDZĄ A BYTEM, stanowi prawdziwą cechę rzeczywistości absolutu, jak już uznaliśmy wyżej, przynajmniej co do tej tożsamości pierwotnej, w logotezji, czyli założeniu autotetycznem prawdy, jak go dokonał krytycyzm, którego metody trzymamy się tutaj tymczasowo. Tak więc w każdym systemacie rzeczywistości winna zachodzić odpowiednia neutralizacja między jego dwoma elementami pierwszorzędnemi, i winna ona tym sposobem stanowić trzeci element pierwotny, który nazwiemy *elementem-neutralnym.* Nadto zgodnie z naszemi spostrzeżeniami co do natury rzeczywistości absolutnej, ten element-neutralny winien oczywiście stanowić cechę właściwą każdemu poszczególnemu systematowi rzeczywistości, w którym on zachodzi.

Mamy więc w każdym systemacie rzeczywistości TRZY ELEMENTY PIERWOTNE: element - wiedza, element - byt i element - neutralny. Mają swe źródło w odpowiednich trzech dyspozycjach, zawartych w samejże rzeczywistości absolutu; to też odnośne atrybucje tych trzech dyspozycyj absolutnych winny prześwitywać w trzech elementach pierwotnych każdego systematu. Że zaś w rzeczywistości absolutu, a zatem w rzeczywistości wszechświata, wszelka dalsza różność pochodzi koniecznie z tej trojakiej dyspozycji pierwotnej, jasne jest, że podobnież, w każdym poszczególnym systemacie rzeczywistości, wszelka dalsza różność musi POCHODZIĆ od tych trzech elementów pierwotnych.

Otóż wśród rozmaitych przedmiotów, które w pewnym systemacie rzeczywistości pochodzą od jego trzech elementów pierwotnych, istnieją takie, których wyprowadzenie jest KONIECZNE, t. zn. dane jako następstwo czy współwniosek samej natury tych trzech elementów pierwotnych tego systematu, oraz inne, których wyprowadzenie jest czysto PRZYGODNE (kontyngentne). Pierwsze, wskutek swej konieczności, ustalającej ich liczbę, stanowią jeszcze prawdziwe elementy tego systematu, i tym sposobem są częścią samych zasad tej nauki lub tej gałęzi filozoficznej, która ma za przedmiot ów specjalny systemat rzeczywistości. Drugie, których liczba jest nieoznaczona, są tylko mieszaniną czy odmianą prawdziwych elementów i są przeto podporządkowane zasadom nauki czy gałęzi filozoficznej, odpowiadającej owemu systematowi rzeczywistości. Trzeba więc nam tu wydedukować jedynie przedmioty konieczne w każdym naukowym i filozoficznym systemacie, które, wskutek swej konieczności, stanowią prawdziwe ELEMENTY POCHODNE tegoż systematu.

Ciąg dalszy nastąpi.

Spolszczył *Cz. Jastrzębiec-Kozłowski.*

JÓZEF CZECHOWICZ

DOM SWIĘTEGO KAZIMIERZA

Spokojnie, miękko świeci chwila bez godziny,
Twarz opada nad książką — rosa — może granat.
Widzę, zawsze samotny, łuskę wód w złocie gliny;
bór iskrzy się sosnami, patrz, gwiazda źródlana!
gwiazda źródlana innych...

O wszystkie mosty Paryża serce się tłukło i tłukło —
Brooklyn przydeptał ręce — spłynęły pasma krwi —
Notre Dame we snach dygotała, zbliżała twarz wypukłą...
Krzyknąć: „Polska!"—zbudzić się, powieki smutne odwinąć—
mógł sen lat wielu minąć, ten także musi minąć
zamknięte przytułku drzwi,
zamknięte przytułku drzwi.

Poranek: płoty naprzeciw, szyn kolejowych plątowisko,
dzwon gasnący z bliskiego kościoła wśród drzew,
zakonnic śpiew, płacz dzieci — chyba już wszystko.

Nie można chwiać się jak sosna pod gwiazdą —
palce na piórze zwinięte cierpko, cierpiąco,
grają niby na flecie naszą Syberję, nasz dom,
gonią przed oczy śniadą ról naszych gorącość.

Kraju bliski, tak bliski, że całujesz,
że setką ludzi chodzisz od skroni do skroni,
kraju, który bocianich gniazd żałujesz
i chleba kruszyny nie ronisz...

Fabryki ciepło ryczą do pracy. Łzę płoszą zaranną.
Nie można chwiać się jak sosna pod gwiazdą źródlaną,
Naród czeka i nie wie,
stoi w Adama głosie,
sypia w Juljusza śpiewie.

— — — — — — — — — — —

(Przerwa przeczuwa finał. Ubogim karawanem
za miasto — do Montmorency.
Wsuwa się trumna w ulicy cień od liści pstry.
W deskach — czemu, czemu nie są z sosny? —
palec srebrnym pierścionkiem, chudy i żałosny,
uderza w sęki na wybojach —
jedyna zbroja.
A miasto — jeszcze mosty tętnią —
przeczucie chłodne jak szyba wskazuje palcem tę drogę.
Na wspólnej bratniej mogile wieńców nie będzie, nie [zwiędną.
Z Bogiem, prochu wielkości, z Bogiem...)

— — — — — — — — — — —

Południe przechodzi tędy. Śpieszy się na zachód.
Zapominajcie, okna, o laurowym zapachu.

On jest słowo i ciało. Słowo jasne, ach, gołąb!
Ciało ciężkie ku ziemi ciąży ławom i stołom.
On, gdy szyby tej celi zasłania Wielkie Oblicze
wierszom daje imiona z kształtu, trudu, wyliczeń.
Smugami tęczowemi wiją się zwitki papieru
z niebieska smutne, łaskawe, lecz gorące,
parzą i palą czoło, jak bryzgi eteru.
Wychodzą niespodziewane strofy,
wołają, podnosząc dłonie:
„chaosu dosyć!"
„linja! koło! koniec!"

Zrywają się — pamiętasz konie
na antycznym łuku wspinające się, prychające bronzem?
Na bruku milczenie spadają
— także bez wieńców i wstąg —
i leżą na kamieniach wkrąg
orły piorunami pobite.

Myśli
ładu i spękanych rąk
korabiami na falach niebieskawych kartek.
Jakże daleko stąd,
jak daleko od lat osiemdziesiątych
są źrenice na Paryż otwarte!

Bywa, że pośród czadu czarnych lokomotyw,
gdy ludzie chcą skierować linję bardzo prosto,
serafin schodzi z chmury, trzepocąc jak motyl
pomagać dłoniom, pierwszym aniołowym siostrom.
Pisząc na stołku, w słońcu, które ciosa izbę
ustaną palce, także siostry serafinów,
palce rozprute marzeniem, ociekające przez liczbę,
ku dołom rozkopanym, ku złocistym glinom,
linją inną.

Ach, patrz, duch puścił szynę na gwoździe i szpały,
duch w skrzydłach jęczy, znagła taje w atmosferze.
Przy dzwonie — rękopisy Polskę obsiewały —
kto anioła wyzwolił z obłoku — sam nie żył.

Spokojnie, miękko świeci chwila bez godziny
ostrzą się na kamieniu zórz lotki jaskółkom.
Bramo przytułku, okna przytułku —
tej nocy łuski Sekwany zabrzękną:
„Norwid..."
Brzęk wszerz niemieckiej krainy
do Wisły doleci,
a tam — struny w fortepianach pękną...

Stosunek wzajemny nauki i filozofji

III. 1) Źródła pojęć filozoficznych w poglądzie życiowym

Wbrew złudzeniom niektórych, co do możliwości przystąpienia do rzeczywistości bez żadnych zgóry powziętych idej, twierdzę, że niema światopoglądu, któryby odrazu, z punktu nie tkwił już głęboko swemi korzeniami w poglądzie życiowym. Nawet solipsyzm — ta najkonsekwentniejsza z bezsensownych istotnie teorji agnostycznych—(co innego jest ustanowienie granic poznania, a co innego zupełne zaprzeczenie jego możliwości) — ma swoje źródło w jedności i jedyności Istnienia Poszczególnego we Wszechświecie, a mimo wszelkich wysiłków oczyszczenia inicjalnego punktu, w którym rozpoczyna się budowa filozoficznego systemu, psychologizm i fenomenologizm nie spełniają obietnic, które ich autorzy robią na samym początku, przed rozpoczęciem samego budowania.

Na najprymitywniejszym szczeblu rozwoju życiowego mamy już te jego pojęcia zasadnicze, w których tkwią i nauki ścisłe i przyrodnicze i cała filozofja ze wszystkiemi swemi odmianami, których możliwość—jeśli nie nawet konieczność powstania—zawiera się w istotnych właściwościach każdego możliwego Istnienia. Właściwościami temi są np.: 1) czasowość i przestrzenność Istnienia, które to właściwości stanowią jedność w bezpośredniem przeżywaniu Istnienia Poszczególnego = indywiduum, czyli stworu żywego; 2) wynikająca stąd dwoistość Istnienia, ale dwoistość w jedności, bo forma Czasowo-Przestrzenna jest jedna; 3) dwoistość inna, polegająca na tem, że zawsze będziemy mieli jedno, jedyne samo dla siebie Istnienie Poszczególne, przestrzenno-czasowe „ja", w przeciwstawieniu do wszystkiego co niem nie jest — do reszty świata: 4) fakt, że zawsze będzie środowisko „materji martwej" dla danej wielkości Istnień Poszczególnych i że ostatecznie materja ta sprowadzalna będzie do wielości Istnień Poszczególnych, składających całe Istnienie, na tle zasady Wielkich Liczb, czyli zasady statystycznej; 5) związany z poprzedniem zagadnieniem problem Nieskończoności Istnienia tak w małości, jak w wielkości, która sprawia, że Istnienie w istocie swej musi pozostać tajemnicą dla ograniczonego indywiduum i t. d. i t. d.

Zależnie od akcentu, kładzionego przez różnych filozofów na pewnych koniecznych elementach Istnienia — co było faktycznie w związku z ich temperamentem cyklotymicznym lub schizotymicznym — powstawały różne kierunki filozoficzne, które jednak—wbrew mniemaniu laików—nie stanowią chaosu dowolnych wywnętrzeń różnych ludzi, tylko pewne grupy, których charakter uwarunkowany jest proporcją uwagi zwróconej na konieczne właściwości rzeczywistości. Filozofja jednak dąży w swej historji do systemu ogólnego, któryby stanowił pogodzenie koniecznych sprzeczności Istnienia, w jednym poglądzie jednolitym. Jakkolwiek jest to, według terminologji James'a, dążenie „absolutystyczne" w przeciwieństwie do empirycznego, to jednak w mojem znaczeniu, nie ma ono nic wspólnego z t. zw. dążeniem do „absolutu" i do wyprowadzenia z niego wszystkiego innego: pojęcie „absolutu", zawierającego w sobie „byt" i „wiedzę" (nawet w znaczeniu „określoności") uważam za niejasne i zaciemniające problem poznania.

Tak więc widzieliśmy, że kierunki dążące do wyjścia jedynie z tego, co jest dla nas absolutnie pewne, to jest z naszych przeżyć, w znaczeniu „życiowem — względnie czystych jakości jako ich elementów — nie dają wiele, pozostawiając wszystkie problemy filozoficzne, a przynajmniej dwa główne, t. zn.: stosunek logiki do psychologji i, mówiąc popularnie, „ducha" i „materji", czyli ściślej poglądu psychologistycznego i fizycznego, nierozwiązanemi. Ostatecznie i w wypadku psychologizmu Corneliusa (niepoprawionego) i w wypadku fenomenologji Husserla, mamy do czynienia z tem, co Husserl nazwałby sam „eidetyczną psychologją" t. zn. nauką nie opisującą praw psychicznych zjawisk danego gatunku stworzeń, np. ludzi, tylko formułującą zasady ostateczne możliwości świadomości wogóle, zasady związków „istotnych" (Wesenzusammenhänge) w znaczeniu Husserla. Jako metoda badania różnych sfer — poza psychologją nawet — może być fenomenologja bardzo wartościowa. Ale trzeba sobie zdać sprawę, na podstawie długiego już istnienia obu wspomnianych kierunków i ich wyników, że znaczenie ich, **jako takich,** dla filozofji jest przez ich twórców przeceniane: dla ontologji nie mogą one mieć znaczenia, ponieważ problem istnienia jako taki jest w nich w pewien sposób wyeliminowany. Jest istotne i wynikające z najgłębszych praw istnienia (rozdwojenia na jedną jaźń samą dla siebie i resztę świata poza nią), że w terminach poglądu psychologistycznego (a już nie tak zupełnie w terminach poglądu fenomenologji) da się wszystko opisać, przy pozornem wykluczeniu zagadnienia stosunku psychicznego do fizycznego, ale opis ten nie może nas zadowolnić z punktu widzenia rzeczywistości świata poza nami, którą musimy założyć, aby nie wpaść w bezpłodny solipsyzm lub pojęcia takie jak „harmonja przedustanowiona" Leibnitza lub inne, pojęcie to w pewien sposób zastępujące, a stwierdzające, że porządek w świecie i związek między psychicznem a fizycznem być musi, przy jednoczesnem wykluczeniu objaśnienia jego genezy z jakiegoś ogólniejszego punktu widzenia. W poglądzie życiowym, którego najprostsze elementy można określić jako pojęcia: „ja" cielesno - duchowego, innych takich jednostek nam podobnych i innych stworów żywych, świata materji martwej i świata wogóle, zawarte są również podstawowe pojęcia filozofji, o ile ma ona mieć za zadanie pojęciowe zdanie sprawy z rzeczywistości, która jest jedna, jak jedną i rzeczywistą jest Przestrzeń, w której się ona znajduje, a nie być zupełnie dowolną fantazją, której zresztą podstawy również tkwić będą w pewien sposób w poglądzie życiowym. Trzeba sobie raz powiedzieć, że rzeczywistości obejść i wymigać się od niej niepodobna, i że, o ile wogóle zdanie sprawy z Istnienia w jednolitym systemie pojęć jest możliwe, to musi być ono w powyższem znaczeniu realistyczne, to znaczy, że ani skrajny materjalizm, ani idealizm nie mogą w tym wypadku całkowicie wystarczyć. Filozofja musi wziąć z poglądu życiowego to, co w nim jest absolutnie pewne, rozwinąć to i w odpowiedni sposób pojęcia tego poglądu zmodyfikować, nie karykaturując ich istotnej treści. Chodzi właśnie o określenie zakresu tego, co ma charakter absolutnej pewności i co odrzucić się nie da. W tym wypadku fenomenologja mogłaby stanowić podstawę dla systemu Absolutnej Prawdy, gdyby nie wprowadzała pojęć „skrótowych", jak akt, przedmiot, pojęcie, znaczenie itp. jako pojęć prostych, ostatecznych. Za podstawowe pojęcie filozofji, którego dostarcza nam pogląd życiowy, musimy przyjąć pojęcie Istnienia wogóle i zbadać, jakie pojęcia i twierdzenia pojęcie to będzie implikować w sposób konieczny, t. zn. taki, bez którego żadne wogóle istnienie pomyśleć się nie da. Wtedy zobaczymy, że rozdział Istnienia na nas samych, t. zn. na „ja", jako jedność osobowości Istnienia Poszczególnego, czyli indywiduum czasowo - przestrzennego albo stworu żywego i na coś, co jest poza niem, jest koniecznym w znaczeniu absolutnem i że nie wychodzimy w tem założeniu poza pierwsze twierdzenie zasadnicze poglądu życiowego.

Nie możemy sobie przedstawić Istnienia jako jedność, bo to byłoby równoznacznem z założeniem Nicości Absolutnej, której sprzeciwia się bezpośrednio dany fakt naszego istnienia i istnienia świata poza nami. Musimy przyjąć wielość Istnień Poszczególnych, o ile nie chcemy pozostać w solipsyzmie. Jedność absolutna Istnienia, w którem nicby się nie wydzielało jako istnienie samo dla siebie (t. j. istnienie osobowości, niezależnie od tego, czy istnieje ona dla czegoś innego jako w związku jakimkolwiek z niem pozostająca), w którem by się nic nie zmieniało (co już implikuje wielość) jest nie do pomyślenia.

Dalej niewyobrażalne jest Istnienie Poszczególne, w którego trwaniu nicby się nie zmieniało. Niezmienność równoznaczna byłaby tu z nieistnieniem samem dla siebie. Dlatego trwanie to muszą wypełniać jakości, odpowiadające istnieniu przestrzennemu tego indywiduum i świata poza niem, z którym ono musi być w jakimś związku, na mocy jedności Przestrzeni, w której obie te istności są zanurzone — jakości te muszą być ze sobą w związkach, co wynika z jedności osobowości, bez której ciągłość istnienia samego dla siebie jest nie do przyjęcia.

Widzimy więc, że w początku pogląd życiowy i filozoficzny idą jakby dwa biegnące z równą szybkością pociągi po równoległych torach. Dlatego to dla niektórych początki filozofji ontologicznej mogą robić wrażenie steku truizmów. Potem jednak tory te rozdzielają się w miarę jak z pojęć poglądu życiowego wyprowadza się pojęcia i twierdzenia, przekraczające go, transformujące i uzupełniające. Niestety, co do absolutnej konieczności takiego uzupełnienia nie będziemy mieć nigdy zupełnej pewności. Jest to pewność graniczna, osiągana przez eliminację rzeczy bezwzględnie fałszywych i niemożliwych — ten stan rzeczy implikowany jest przez Tajemnicę Istnienia, polegającą na ograniczoności Istnienia Poszczególnego w Nieskończoności Czasowo - Przestrzennej tak w małości jak i w wielkości i na tem, że nie wszystkie pojęcia mogą być zdefinjowane.

S. I. Witkiewicz.

Polskie koncepcje Związku Państw.

Memorjał króla Stanisława Leszczyńskiego o zabezpieczeniu pokoju powszechnego. (Memorial de l'Affermissement de la Paix Generale). Wydał i wstępem zaopatrzył **Jerzy Życki.** Przedmowa Augusta Zaleskiego, min. Spraw Zagr. Warszawa 1932, str. 34. Skład gł. w księg. F. Hoesicka

Książeczka ta składa się z dwu części. W pierwszej zatytułowanej „Polskie tradycje pokojowe" dał Życki krótki zarys informacyjny kształtowania się idej pokoju powszechnego i związku państw w Polsce, wykazując, że ideja ta, zgodna z tradycyjnym pokojowym duchem narodu naszego, znalazła głębokie ujęcie w szeregu pism najwybitniejszych polskich mężów stanu i myślicieli. Część druga, to sam memorjał króla Leszczyńskiego, podany w oryginale, w języku francuskim: memorjał ten zawiera koncepcję Ligi Narodów, zadziwiającą ujęciem tego problemu, niezwykle przenikliwem i zbliżonem do współczesnego.

Pacyfizm wyrosły z podłoża prawdziwego ducha chrześcijańskiego i z zasad moralnych, wyznawanych nietylko słowem, lecz i czynem — zakorzeniony był głęboko w psychice społeczeństwa polskiego. Życki przypisuje wczesny rozwój pacyfizmu w Polsce szczególnemu położeniu w jakiem znaleźliśmy się już z końcem XIV-go wieku z powodu sojuszu z pogańską Litwą; idea nawracania pogan z bronią w ręku, tak rozpowszechniona w Europie, a reprezentowana przez Krzyżaków w stosunku do Prusaków i Litwy, nie mogła mieć w Polsce życzliwego przyjęcia. Paweł Włodkowic z Brudzewa pierwszy zakwestjonował wówczas prawo do nawracania niewiernych mieczem, pisząc traktat o wojnie godziwej i niegodziwej. Jednakowoż niezależnie od tych szczególnych warunków historycznych, bezinteresowne nastroje pokojowe powstawały samorzutnie, na podłożu niechęci do gwałtu i rozlewu krwi, właściwej wogóle słowianom, a narodowi polskiemu w szczególności. Antywojenne usposobienie szlachty z okresu Jagiellonów i królów elekcyjnych jest nam dobrze znane z historji; wiadomo, że najtrudniej było u nas przeprowadzić uchwałę powiększenia sił zbrojnych, lub wypowiedzenia wojny sąsiadom. Życki przypomina pacta conventa, któremi skrępowano Henryka Walezjusza. Ale możnaby przytoczyć mnóstwo innych paktów, uchwał i faktów historycznych, potwierdzających pacyfizm Polski przedrozbiorowej; pacyfizm ten był przecież jedną z przyczyn upadku Rzeczypospolitej.

Autor broszury zestawia w sposób interesujący cytaty z piśmiennictwa naszego w wieku XVI-ym, charakteryzując ów powszechny nastrój pokojowy. Na pierwszem miejscu stawia słusznie modlitwy żołnierskie, ułożone przez ks. Piotra Skargę, będące chyba unikatem w tej dziedzinie, ze względu na nasycenie ich prawdziwym kultem pokoju, a nienawiścią do wojny:

„...pokóy zawżdy lepszy, . y w nim wszystko dobre kwitnie, a wojnami ginie: przetoż proszę Majestatu twego, aby się nam pokóy wrócił, dla którego otrzymania y te trudności woienne podeymujem... Wolimy Panie żołnierskie serca nasze na duchowne nieprzyiaciele obracać; a czarta, grzechy, złą wolę, złe skłonności y pożądliwości przeciw rozumowi naszemu y woley twoiey biiące woiować, y nad nimi wygrywać..."

Życki przytacza piękne i głębokie opinje takich głów, jak Wawrzyniec Goślicki, autor dzieła „De optimo Senatore", znanego w całej ówczesnej Europie, ks. Józef Wereszczyński, wybitny pisarz polityczny, Sebastjan Petrycy, tłómacz Arystotelesa i inni. Wzniosły humanizm promieniuje ze słów Krzysztofa Warszewickiego, autora dzieła „De Legato et Legatione", gdzie tak pojmuje rolę dyplomaty:

„...któż będzie potrzebniejszy i droższy od tego, który słowem broń z rąk wytrąca... któż świętszy od tego, który powołaniem swojem wyobraża jakby samego Gabryjela zwiastującego światu pojednanie i pokój, który nie zbroją i szyszakiem groźny, ale prawem narodów uzbrojony, gdzie i jak chce przez ten świat przechodzi jako apostoł pokoju, i zgody".

W podobnym tonie zabierają głos: kanclerz Jan Zamojski, Andrzej Frycz Modrzewski, autor dzieła o naprawie Rzeczypospolitej, Stanisław Herakljusz Lubomirski „Salomonem Sarmackim" zwany. Arjanie polscy otwarcie wyrzekają się wojny, nosząc drewniane szable, jako symbol swej miłości pokoju; poglądy polskich myślicieli arjańskich są tak radykalne w tej dziedzinie, że aż przyjaciel ich Hugo Grotius polemizuje z nimi w dziele swem „De jure belli et pacis".

Wiek XVIII-ty przynosi dwa polskie projekty związku państw, zabezpieczającego pokój powszechny: króla Stanisława Leszczyńskiego i Kajetana Skrzetuskiego. Jakkolwiek we Francji ówczesnej idea pacyfistyczna była już dyskutowana (abbé de St. Pierre i J. J. Rousseau), memorjał króla Leszczyńskiego nie wykazuje wpływów obcych, zawierając myśli nader oryginalne i wyprzedzające epokę. Jego pomysł Ligi Narodów świadczy o wybitnym zmyśle rzeczywistości i ostrożności w prognozach politycznych. „Czystą chimerą jedynie — pisze — jest owa republika chrześcijańska,która miałaby uczynić sprawę wspólną ze wszystkich sprzecznych interesów narodów i utrzymać je wszystkie w sprawiedliwych szrankach". Obmyśla on tedy tylko sposoby unieszkodliwienia państw, prowokujących konflikty zbrojne, związek stanowiący coś w rodzaju systemu prewencyjnego.

Liga Narodów w ujęciu Leszczyńskiego nie jest „nadpaństwem" (idea lansowana dzisiaj, lecz niewątpliwie chimeryczna, a nawet zgubna), lecz związkiem międzypaństwowym, polegającym na gwarancji niezależności każdego poszczególnego członka Ligi przez wszystkie pozostałe. W tej formie jest on bardzo zbliżony do obecnej Ligi. Związek ma się gruntować na istniejących traktatach, a posługiwać się arbitrażem.

Życki cytuje również w swym komentarzu najważniejsze punkty projektu Skrzetuskiego, oraz przypomina późniejsze koncepcje polskie związku państw, m. i. koncepcję Hoene - Wrońskiego, oraz pokrewny projekt ks. Adama Czartoryskiego, dalej Konstytucję Stanów Zjednoczonych Europy pomysłu Wojciecha Jastrzębowskiego, powstańca z 1831 r., wreszcie plan federacji Europy opracowany w r. 1867 przez Stefana Buszczyńskiego, autora znanego dzieła „La decadence de l'Europe".

j. b.

Wystawa wrześniowa w T-wie Zachęty S. P.

Jan Biernacki (ur. 1879 — zm. 1930).

Aby uniknąć zwodniczej sugestji dzieł powstałych w ostatnich latach życia Biernackiego, — koniecznem jest uświadomić sobie, że twórczość tego rzeźbiarza wyrosła ze sztuki wieku zeszłego, wieku, który wypowiedział się w nieustannej walce plastycznych idej a w końcu w zupełnej ich destrukcji. Pierwsze kroki jakie Biernacki postawił na tak zdewastowanym terenie sztuki — były decydujące dla jego chorobliwie przewrażliwionej psychiki. Talent jego przesiąkł denerwującą atmosferą „fin de siecle'u", w której wyzwolone z doktryn indywidualności artystów — miotały się bezradnie w męczącej gonitwie za utraconym ładem form. Trzeba było mieć genjusz Rodin'a, żeby w takich warunkach — móc zdobyć się na prawdziwie wielką moc twórczą. Biernackiemu nie było przeznaczonem znaleźć skrystalizowanej idei plastycznej. Na gorączkowem jej szukaniu strawił on całe życie. Stąd to takie niesłychane motywy ruchu, przepływającego nawskroś przez wszystkie formy, — motywy utrwalone nawet w reprezentacyjnych portretach. Stąd też charakterystyczny brak ścisłego precyzowania zarówno kształtów, jak i proporcyj, — w większości jego rzeźb.

Nie jest bez znaczenia fakt, że najwięcej ekspresji posiadają drobne „szkice" w glinie (często wypalanej), które przy całej swej „szkicowości", nie są szkicami, ale skończonemi istnieniami artystycznemi. Taką jest np. polichromowana majolika p. t. „Św. Franciszek z Assyżu", stworzona w momencie jakiegoś ekstatycznego podniecenia wyobraźni. Jest to forma posiadająca w sobie coś płynnego, nieokreślonego, — forma, której granice zdają się wymykać oczom, każąc im błądzić po gwałtownie poruszonej powierzchni; forma nerwowa, drgająca życiem, — daleka od wszelkiego rozumowego schematu. Niespokojna wyobraźnia Biernackiego nie znosiła bowiem zimnych, abstrakcyjnych kształtów, a jego indywidualizm, niemal chorobliwy, — niełatwo ulegał dyscyplinie estetycznej.

A jednak spojrzawszy na rzeźby Biernackiego z ostatnich lat jego działalności, możnaby przypuszczać, że zaszła tu jakaś rewolucyjna przemiana w twórczej woli artysty, przemiana idąca w kierunku nowoczesnego, mózgowego opanowania formy.

Sumienniej jednak analizując, musimy dojść do wniosku, że ta przemiana dotknęła tylko najbardziej powierzchownych warstw plastycznej wyobraźni Biernackiego. Weźmy np. jedną z sejmowych płaskorzeźb, której odlew gipsowy mamy teraz na wystawie. Kompozycja ta, mimo pewnej symetrji w rozłożeniu figur, jest pełna chaotycznego ruchu, któremu zupełnie brak nowoczesnej dyscypliny. Cała płaskorzeźba ogromnie gorączkowa w swojem ożywieniu — została na powierzchni samej — uproszczona geometrycznie i przekreślona wzdłuż jakiemś niepotrzebnem, suchem półkolem, — w wielu zaś punktach posiekana ostremi, jakby drewnianemi nacięciami (oryginał jest kamienny). W rezultacie otrzymuje się wrażenie przykrego dysonansu między usiłowaniem geometryzowania kompozycji i faktury — a impulsywną i wulkaniczną naturą artysty.

Podobnem nieporozumieniem jest głowa „Nike", lub „Dziecko z koszykiem kwiatów", a nawet w drzewie cięta „Matka Boska". Syntetyzowanie i kubizowanie formy jest tu niemniej powierzchowne, naskórkowe.

Jasno z tego widać, że Biernacki pod koniec życia chciał stworzyć sobie świat form zamkniętych, dokonanych, — form, które jednak istotą swoją obce były jego niespokojnemu temperamentowi. Cały bowiem sens sztuki Biernackiego zamyka się w szarpiącem mózg i serce — namiętnem szukaniu ekspresji, wyładowującem się w ruchu mas chwiejnych i niestabilizowanych, które w rzadkich tylko momentach krystalizują się w jasno ograniczoną formę. Dlatego to — forma właściwa naturze Biernackiego nie posiada określonej wartości powierzchniowej, ani określonych zamkniętych w sobie proporcyj.

Jeśli zatem chcemy poznać prawdziwą fizjognomję artystyczną tego rzeźbiarza, to przyjrzyjmy się jego biustom i figurynkom zwierząt, a przedewszystkiem tym szybkim wyładowaniom fantazji, jakiemi są jego „szkice", w mokrej glinie lepione. Tam, w gorączkowym ruchu płynnych, nieuchwytnych prawie, a życiem wibrujących kształtów, — wypowiedział się talent Biernackiego najpełniej.

Grupa „Fresk".

Zbytecznem jest chyba przypominać, jak ciężkie są dziś warunki rozwoju dla malarstwa freskowego. Trudno też wymagać, żeby poświęcający się mu artyści—dochodzili do olśniewających rezultatów. Trzeba być wobec nich nietylko jaknajbardziej wyrozumiałym, ale też jaknajbardziej gorącym w zachęcaniu do dalszej pracy.

Z malarzy, zgromadzonych w „Zachęcie" pod znakiem „Fresku"—godną uwagi wydaje się być Helena Dowkontt. Jej „Dekoracja bibljoteki", rysowana mocno i syntetycznie, ma tektonikę bardzo monumentalną, ujętą subtelnym, spokojnie tonowanym kolorytem.

Bardziej konserwatywnym i drobiazgowym jest W. Szyndler, którego dekoracje mauzoleum Ostrołęckiego posiadają tendencje klasycystyczne (zgodne zresztą z charakterem architektonicznego wnętrza, które mają zdobić).

Z trzech projektów dekoracji absydy kościoła św. Jakóba — najbardziej interesującym jest wykonany przez I. Mińską Golińską. Brak mu jednakże prawdziwie monumentalnego założenia.

Wileńskie T-wo niezależnych artystów sztuk plastycznych jest grupą o poziomie bardzo przeciętnym. Z dwudziestu malarzy paru zaledwie zasługuje na wzmiankę: P. Siergiejewicz, W. Dunin-Marcinkiewicz i T. Schwanebach.

Kolekcja prac Cz. Wierusz-Kowalskiego (z Wilna) wywołuje niesmak swoim słodkawo - mdłym kolorytem i pretensjonalną manjerą kompozycyjną, lubującą się w jakichś rozmiękłych krągłościach.

Wystawa ogólna, jak zwykle — uboga. Jest oczywiście kilka poprawnych płócien. Wymienić można Karnieja, Nehringa i Rymkiewiczową, która w „Portrecie męskim" osiągnęła mocny wyraz — efektami szerokich barwnych mas. Interesującym akcentem wystawy ogólnej są monotypje T. Waśkowskiego (z Krakowa). Jego „Głowa dziecka" ma w sobie dużo ekspresji, osiągniętej najprostszemi, lekkiemi plamami barw.

St. E. Rogoyski.

Przed procesem Miriama

Zbliża się proces Miriama-Przesmyckiego z redakcjami „Jutra Pracy" i „Zet" -- i oto już pojawiają się w prasie usłużne próby urabiania i suggestjonowania opinji publicznej. W „Kurjerze Warszawskim" z dn. 17 września br. znajdujemy list Zygmunta L. Zaleskiego, list o dziwnie mglistej frazeologicznej treści, pełen panegirycznych zachwytów na Miriamem. Z. L. Zaleski usprawiedliwia się, że tak późno zabiera głos w tej sprawie, choć punktem wyjścia „incydentu" stało się studjum jego o Hoene-Wrońskim pt. „Le dispensateur de l'Absolu", zamieszczone w „Mercure de France". Istotnie w sprawozdaniu z tego studjum, wyrażono na łamach „Zet" zdziwienie, że autor jego nazywa Miriama najznakomitszym biografem Wrońskiego, skoro dotychczas żadnej takiej pracy biograficznej nie wydał.

W liście wspomnianym Zaleski dodaje do dawnych pochwał nowe, stwierdzając, że Zenon Przesmycki to „prawdziwy mistrz wiedzy o Wrońskim, rozkochany w swym przedmiocie - bohaterze, przeżywający gorąco epopeję jego życia i myśli". Nie podzielamy tej opinji. Wydaje się nam przedwczesnem pasowanie Miriama na mistrza wiedzy o Wrońskim, skoro dotąd, w ciągu kilkudziesięciu lat, nie dowiódł tej wiedzy niczem. Nie istnieje dotąd ani jeden przekład Wrońskiego i ani jedno dzieło o nim, pióra Miriama. Mimo usilnych poszukiwań bibljograficznych nie udało nam się nawet znaleźć artykułów jego i ułamkowych studjów z tego zakresu. Podobnie i o odczytach i wykładach publicznych nic nam nie wiadomo. Sprawiedliwość nakazuje stwierdzić, że Miriam jest najwybitniejszym zbieraczem prac Wrońskiego, ale zbieracz-bibljofil, a „mistrz wiedzy" to nie jedno i to samo.

Miłość Miriama do Wrońskiego i dzieł jego — jeżeli ma nawet miejsce — jest najzupełniej platoniczna; gdyby było inaczej, to starałby się on szerzyć kult tego myśliciela i znajomość jego doktryny w społeczeństwie polskiem, które (rzecz haniebna i smutna!) nie wie nic prawie o tym największym genjuszu, jakiego naród nasz wydał w ciągu całych swych dziejow.

Bardzo naciągnięty jest argument Z. L. Zaleskiego, użyty w obronie „niewydajności" Miriama, że jakoby widomy dorobek pracy literatów i uczonych nie jest potrzebny i że duch ludzki przez takie „szlachetne wyjątki" wypowiada swoje veto „przeciw zalewowi powszechnej zabiegliwości". Miara ta jest bardzo krzywdząca i niemoralna, bo wywyższa drzewo niepłodne ponad drzewa niosące owoce; jest to prawdziwe przewrócenie pojęć, bo jeśli człowiek nietwórczy ma być „szlachetnym wyjątkiem", to wyróżnienie takie musi być zniechęcające dla ludzi twórczych i wydajnych w swej pracy.

Ale wszystkie argumenty Zaleskiego trafiają w próżnię wobec faktu, że „Zet" nie ma pretensji do Miriama o jego wydajność, lecz o krzywdę, jaką wyrządza kulturze polskiej przez zwłokę w wydaniu dzieł Wrońskiego (jest on przecież prezesem specjalnej komisji Akademji Umiejętności, stworzonej dla tego celu) i zapowiadanych, własnych komentarzy do spuścizny naukowej tego filozofa. Przecież, gdyby nie wysiłki innych ludzi, którzy nie oglądając się na Miriama, jęli się tej pracy, byłoby w Polsce dotąd głucho o Wrońskim.

Człowiek nowoczesny*)

(Dokończenie)

AKTOR DRAMATU.

A chociaż przed człowiekiem dzisiejszym roztaczają się perspektywy radosne i bardzo szerokie, zamyka on jednak przed niemi oczy. Przyczyną tego z jednej strony jest instynktowne przywiązanie do przeszłości, z drugiej zaś strach przed jutrem. Pierwsza z tych przyczyn wyrasta z dumy i lenistwa nie pozwalającego oderwać się od starych przyzwyczajeń, — druga znowuż z kompletnej nieświadomości swego stanu. Jest bowiem bardzo charakterystyczne, że nikt w XIX stuleciu nie przeczuwał szybkiego końca cywilizacji przemysłowej. Powszechną dezorjentację, wynikłą z tej racji, pogłębia jeszcze konflikt pomiędzy przeszłością a przyszłością. Przeszłość zakorzeniona jest w umyśle ludzi. Większość ich tkwi jeszcze we wrażeniach starych czasów, kiedy to normalnym środkiem lokomocji był koń. To też nie wyszli oni jeszcze ze stanu bezruchu. Język ich również pozostaje w tyle za życiem.

Ten ucisk przeszłości na sferę umysłu i wyobraźni nie oszczędza też naszego życia materjalnego. Wiadomo bowiem że ani dom, ani droga zbudowane starym systemem niezdatne są dziś do użycia.

W tej sprzeczności materjalnej między przeszłością i teraźniejszością Fortunat Strowski widzi symbol sprzeczności duchowych, które paraliżują umysł dzisiejszego człowieka i nie pozwalają mu na powzięcie decyzji. Sprawę pogarsza to, że mózg tych biedaków czuje się zmęczony i zużyty. Ongiś, kiedy ludzie mieli mało doświadczenia, kiedy nowiny ze świata przychodziły rzadko, a stan rzeczy nie się prawie nie zmieniał—życie umysłowe nie miało innej drogi, jak medytacja i refleksja. Naturalnym systemem była analiza. Wychowanie szło w tym samym kierunku; nauczyciel nie dawał dziecku żadnej metody, którąby organizowała wielość zjawisk, do obrzydzenia natomiast wałkował najmniejszy drobiazg.

Dzisiaj człowiek innym próbom jest poddany. Od rana do nocy mózg jego drażnią wstrząsy różnego rodzaju, takie jak denerwująca lektura gazety, lub po stokroć przeklinany dzwonek telefonu, nakazujący momentalny przeskok w toku myśli. Niemniej charakterystyczne są rozrywki dzisiejszego człowieka. Radjo napełniające jego mieszkanie chaosem dźwięków i rytmów z całego świata, oraz kino nie znoszące umysłu refleksyjnego, deduktywnego, a wymagające bardzo zwinnej wyobraźni. Pedagogja, która w tych warunkach powinna grać decydującą rolę, faktycznie jest okropnie zacofana. Żaden pedagog nie zastanawia się w jaki sposób mózg ma wprowadzić ład wśród tej niezliczonej masy atakujących go wrażeń.

Takie to są — zdaniem Strowskiego — zewnętrzne przyczyny słabości współczesnego człowieka.

Co do przyczyn wewnętrznych, to autor dopatruje się ich przedewszystkiem w wyczerpaniu wojną światową, no i w deprymującej atmosferze dzisiejszych zbrojeń, paraliżującej wszelkie poczynania ludzkie. Wojna przytem obudziła w wyobraźni człowieka pojęcie zła samego w sobie, rządzącego światem. Zrodził się wskutek tego rodzaj powszechnej potrzeby zła, rodzaj anarchistycznego okrucieństwa w jednostkach nawet najbardziej zdyscyplinowanych, najbardziej mieszczańskich i najlepiej wychowanych. Konsekwencję, a zarazem przyczynę tego zamieszania widzi Strowski w panoszącej się dziś na świecie doktrynie Freuda. Odbiło się to jaskrawo we współczesnej literaturze, a usankcjonowane zostało przez psychologję nowoczesną, która nietylko że zbrodnię i błędy ludzkie sprowadziła z dziedziny etyki, w dziedzinę psychopatologji, ale i namiętności wszelkie chce wytłumaczyć płciowym popędem. Tych sugestyj nic już nie powstrzymuje, ani wstyd, ani duma ani zdrowy rozsądek, ani poczucie odpowiedzialności. I to właśnie sprawia, że człowiek nowoczesny nie może pozbyć się wahania, strachu i osłupienia.

Mało tego: od pewnego czasu jego wiara w realność własnej osobowości mocno została zachwiana. Zdaniem Strowskiego, wojna światowa znacznie do tego się przyczyniła, budząc w ludziach nieprzewidziane możliwości charakteru. Niejeden bierny „funkcjonarjusz" odkrył w sobie zapasy inicjatywy i energji, a wielu dzielnych ludzi okazało się w okopach marnymi tchórzami. Między 1914 a 1918 rokiem notowano nieskończone ilości takich wypadków, świadczących, że rozdwojenie osobowości nie jest bynajmniej fantazją.

Literatura zainteresowała się tem zagadnieniem niemniej żywo, jak psychologja. Tem tłumaczy się kolosalne powodzenie Pirandella, dla którego jednostki ludzkie nie posiadają same przez się odrębnych osobowości, określoną osobowość osiągają zaś wtedy dopiero, gdy posiądą ideję tej osobowości: a ideja ta może być im narzucona albo przez demiurga, albo przez innych ludzi, albo przez okoliczności. Oczywiście, że doktryny Pirandella nie są powszechne, ale faktem jest, że stały się one synonimami współczesności. Ta „depersonalizacja" w połączeniu z poprzedniemi zagadnieniami podcięła ostatecznie psychikę dzisiejszego człowieka. Najmniejszy cień na drodze wytrąca go z równowagi i przyprawia o drżenie.

Destrukcyjny ten proces tem szybciej postępuje, że miał grunt przygotowany w ciągu paru dziesiątków lat. Za prekursora bowiem pirandellizmu uważa Strowski Bergsona, który dając intuicji przodujące miejsce przed dialektyczną inteligencją, wyzwolił ludzkość z więzów XIX-wiecznego dogmatyzmu. Bergson nauczał, że należy wiecznie samemu się stwarzać i tem samem wiecznie regenerować wszechświat. Wierzył, że czas nie niszczy, ale gromadzi przeszłość, sekunda po sekundzie, nie przestając jej rozbudowywać i przekształcać.

Świat jednakże utracił dziś radość życiowego rozmachu i tłumacząc „a rebours" bergsonowską filozofję, chce w niej znaleźć wytłumaczenie własnej słabości. Człowiek dzisiejszy wątpi w osobowość własnej osobowości: a Bergson pomaga mu w tem bezwiednie, mówiąc: „Indywidualność nigdy nie jest doskonała: często trudno jest powiedzieć, co to jest indywiduum, a co niem nie jest".

To wrażenie, w połączeniu z całym szeregiem innych wyliczonych już wrażeń, stwarza ogólną atmosferę — atmosferę prowizoryczności. Któż bowiem dzisiaj — pisze Strowski — może się poszczycić posiadaniem w sobie, lub poza sobą czegoś, coby nie było prowizoryczne? Prowizoryczną jest zarówno nasza osobowość, jak i nasz dom, prowizoryczne są stosunki polityczno-socjalne, a maszyna jest niemniej prowizoryczna, jak sztuka. Ta prowizoryczność, która wywodzi się z właściwej ludziom potrzeby odmiany, stała się teraz chorobą, która podminowuje naszą siłę i odwagę.

Na niezdrowy ten stan człowiek nie umiał dotychczas znaleźć lekarstwa, nawet w nowych zdobyczach wiedzy.

Koniec XIX-go wieku był okresem władania nauki. Nie była to nauka dzisiejsza, dobroczynna w swoich efektach i zastosowaniach życiowych, ale nauka butna i pewna siebie. Nauczała o istnieniu, lub nieistnieniu Boga. Mianowała się sędzią cudów. A osądzała, jako umysłowo nienormalnego każdego, kto jej nie słuchał.

Ale niedługo dały na siebie czekać rewolty przeciwko temu nieubłaganemu dogmatyzmowi. Nauka ta oglądana zbliska nie potrafiła już ukryć dziur na swym płaszczu, który przestał wkońcu uchodzić za płaszcz boski. W tym to momencie interwenjował Henryk Poincaré. Uderzyła go bezczelność z jaką ignoranci rozprawiali o wszelkich możliwych przedmiotach. Poincaré postanowił podnieść naukę, przypominając granice poznania. Sprawił to, że przestała ona być widmem straszącem ludzi, — kazał jej żyć pomiędzy ludźmi, jako dziełu ludzi równie niedoskonałemu, jak oni sami. Poincaré nie był bynajmniej sceptykiem, nie był nawet czystym pragmatystą. Nauczał on mianowicie, że teorja fizyczna nie daje nam nigdy wytłumaczenia praw doświadczalnych. Nigdy nam nie odkrywa rzeczywistości, która chroni się poza dotykalnemi pozorami. „Ale im bardziej teorja fizyczna doskonali się, tem bardziej przeczuwamy, że oświetla ona porządek logiczny, w jaki zamyka prawa doświadczalne, — porządkiem ontologicznym; tembardziej przypuszczamy, że stosunki, jakie ustala ona między danemi doświadczalnemi, odpowiadają stosunkom między rzeczami".

Jednakże nie zrozumiano doniosłości podobnych konkluzyj, które podnosiły naukę wysoko ponad czysty pragmatyzm. Wykorzystano je natomiast skwapliwie do potwierdzenia względności nauki. Młodzi ludzie poczuli się wyzwoleni z jarzma zbyt twardego. Mogli oni, jak im się podobało,— wierzyć lub nie — w ludzką wolność, w duszę, w nieśmiertelność i w Boga. Na nieszczęście współcześni nie wiedzieli, jak spożytkować tę wolność. Poincaryzm spotkał się z tym samym losem, co bergsonizm. Pomógł do rozpowszechnienia przesądów, głoszących prowizoryczność rzeczy i niemoc ludzi.

Stosował się poincaryzm do teorji fizycznych, które obejmują wielką liczbę zjawisk i które kondensują prawa empiryczne pewnych szerokich połaci natury, jak elektryczność, światło, dźwięk, ciepło i t. d. Uwierzono, że on teorje te zachwiał. Niedługo potem zjawiły się też wątpliwości co do samych praw empirycznych. Postęp bowiem techniki, udoskonalając instrumenty, pozwolił uczonym dokonywać doświadczeń znacznie dokładniejszych, niż dawniej i obserwacyj o wiele szerszych. W rezultacie prawa dawnej fizyki, czy dawnej chemji okazały się nie fałszywe wprawdzie — ale grubo niekompletne w swojej starożytnej prostocie. Należało skomplikować je i nadać im giętkość. Nowe rezultaty, otrzymane w następstwie, nie dały nam bynajmniej pewników, ale zaczęły bez przerwy zbliżać nas do odległej prawdy. Jest to wspaniały prawdziwie dowód żywotności ludzkiego rozumu, a nie oznaka jego niemocy. Owe zbliżenia nie doprowadzają bowiem umysłu do inercji; otwierają mu one natomiast w starej księdze prawdy — marginesy, na których codzień wpisuje się korektę do wydrukowanego tekstu.

Wszystko to nie jest niespodzianką i zdrowego mózgu nie powinno zbić z tropu. Jednakże nasze czasy, dalekie od roztropności i odwagi Pascala, pośpieszyły krzyknąć, że prawa naukowe straciły całą swoją siłę i że inteligencja ludzka powinna odtąd liczyć tylko na przypadek, w swoich usiłowaniach odkrycia prawdy.

JUTRO.

Nie należy zatem dziwić się, że człowiek nowoczesny chwiejny jest i nieśmiały. Duch jego osłabł. Musimy — powiada Strowski — wyleczyć to chore dziecko, musimy dać mu wiarę w przyszłość. Nie lękajmy się przytem trudu walki, bo w powikłaniach i w walce sprzecznych elementów doskonali się sumienie i genjusz człowieka. Pedagogja ma tu otwarte pole działania. Racjonalnie zorganizowana, może w bardzo niedługim czasie wyplenić z gromad ludzkich uczucie niepewności

Człowiek odważy się wtedy rzeczywiście być człowiekiem. Nieodzownem przytem jest, żeby wychowanie przestało opierać się na medytacji i na dedukcyjnej refleksji. Nowa metoda wychowawcza musi przystosować mózg nowoczesnego człowieka do momentalnego reagowania na wielką ilość wrażeń, które trzeba klasyfikować od jednego rzutu, zachowując z nich tylko najważniejsze. Najważniejsze! Oto do czego zmierzać powinna nowoczesna pedagogja. Jakże do tego dojść? Nie inaczej, jak przez kultywowanie tajemniczej zdolności, tkwiącej w każdym inteligentnym człowieku, a będącej mieszaniną wyobraźni i zdrowego rozsądku. Najwyższy czas dać jej pierwsze miejsce przed wszystkiemi innemi zdolnościami. Mózg ufortyfikowany w ten sposób od wewnątrz, nie będzie już więcej narażony na omamienia z zewnątrz idące. Zniknie wówczas napewno owo paraliżujące świat dzisiejszy widmo nowej wojny. I te wieczne skargi, że człowiek jest zły, że rozpoczęło się panowanie djabła, że wszelki pociąg do życia jest seksualną chorobą, że świat cały to zbiorowisko irrealnych zjawisk — wszystko to ustanie, gdy ludzkość wyleczywszy umysł, zacznie pracować w spokoju i ufności.

Wzmocniona i odmłodzona, nie będzie już wtedy potrzebowała ograniczać się prawami zewnętrznemi, fizycznemi. Człowiek nowoczesny znajdzie granice w samym sobie. Ale do tego konieczna jest głęboka znajomość prawdziwej natury ludzkiej. Otwiera się zatem droga dla nowego humanizmu, droga jedyna, która może zaprowadzić ludzkość do powszechnego wyzwolenia. W tej wędrówce za przewodnika radzi Strowski wziąć Montaigne'a, a przedewszystkiem Pascala, ten bowiem zbudował całą swoją wiarę w życie wieczne na głębokiej znajomości człowieka.

Starodawny humanizm jednakże nie wystarczy dzisiejszemu człowiekowi, który ostatecznie jest panem ziemskiego globu. Ale glob ten jest tylko cząstką Kosmosu. To też nasz humanizm byłby bardzo niekompletny, gdyby nie był w zgodzie z prawami Wszechświata. Powinniśmy wobec tego pójść za wezwaniem Pascala: „aby człowiek kontemplował naturę w jej wysokim i pełnym majestacie". Bez tej kontemplacji nasz humanizm pozbawiony wszelkiego punktu oparcia i wszelkiej możności porównywania — stanie się pustą gadaniną.

Szukajmy zatem — powiada Strowski. Jeden z uczonych, podobny do wielu innych natrafił już na ślad właściwy. Einstein jest kuszącym prawdziwie przykładem nowoczesnego człowieka. W jego mózgu wylęgł się projekt wielki w swojej zuchwałości. Einstein nie podejmuje tych dawnych pretensyj, jakiemi pysznila się ongiś nauka; nie naucza on, co to jest dobro, a co jest zło, nie zamyka też granic naszego poznania, ani nie zabrania istnieć Bogu. Podejmuje natomiast ambicje Arystotelesa, Descartes'a, i Newtona, ambicje stworzenia teorji, którąby objęła wszystkie fenomeny Wszechświata. W XVII wieku Descartes dążąc do identycznego celu, skonstruował metodę, która przez długi czas wydawała się niezawodną. Podzielił on zjawiska na rodzaje i podrodzaje, splatał z nich równoległe łańcuchy, upraszczając je bez przerwy; unikał przedewszystkiem ich zlewania się: duch szedł z jednej strony, materja zaś z drugiej. Pascal powziął ideję zupełnie odwrotną, nieskończenie więcej nowoczesną. Postawił on jako zasadę powszechną współzależność rzeczy: „zatem... uważam za niemożliwe poznanie części bez poznania całości, tak samo jak poznanie całości bez poznania poszczególnych części".

Einstein stanął na przeciwległym biegunie niż Descartes; można go śmiało zaliczyć do rodziny Pascala. Nie podzielił on bowiem, ale naodwrót — połączył pojęcia, które dla wygody ludzie dzielą: przestrzeń, czas, elektryczność, światło, grawitację. Odnalazł te naturalne, a niewidoczne więzy, które „łączą rzeczy najbardziej oddalone i najbardziej różne". A zatem dał on ludziom to, co ongiś dał im Newton — Kosmos. Ludzkość pozna teraz swój udział w powszechnym koncercie Stworzenia, / pojedna się z Bogiem.

Mocną tę wiarę w przyszłość Strowski wspiera głębokiem przekonaniem, że żaden stan ludzkiego bytowania nie jest stały i nie jest niczem innem, jak przygotowaniem do stanu jeszcze wyższego.

Na początku człowiek zależny był od bardzo niewielkiej ilości warunków zewnętrznych. Praca jego nie miała charakteru przymusu i konieczności. Życie jego nie różniło się wiele od wegetacji dzikich zwierząt. Ale był on zato wolny. I był sam sobą.

Później potrzeby wzrosły i skomplikowały się; zadowolnić je było już znacznie trudniej. Warunki życia wydawać się zaczęły bardziej niewdzięczne.

Z czasem ukształtowały się wysepki bardziej wyrafinowanej cywilizacji, na których szczupła elita potrafiła realizować szczęście prawie, że nowoczesne. Ta elita, chcąc uzupełnić swoją radość życia, otaczała się artystami, poetami, filozofami. Stan dobrobytu tych ludzi o tyle różnił się od nowoczesnego, że realizował się poprzez bezwzględne władanie nad słabymi i nieświadomymi. To trwało aż do przyjścia Chrystusa. Praca następnych stuleci polegała na rozprzestrzenieniu owego dobrobytu na wszystkich ludzi.

Dzisiaj demokracja pozwala na korzystanie z dóbr tego świata wszystkim ludziom, nierównomiernie wprawdzie, ale powszechnie. Rozwój jej zatrzymany jednak został przez nową fazę dziejową. Ludzie przypuszczać zaczęli, że obfitość dóbr materjalnych i pomnażanie sztucznych potrzeb zwiększa ich szczęście. Cywilizacja przemysłowa niewyczerpanie produkując, skomplikowała cywilizację demokratyczną. Pozornie duch demokracji pozostał nietknięty. W rzeczywistości skazany został na śmierć. Ponieważ, jak to już powiedzieliśmy, fabryka zmuszona jest poświęcać człowieka dla maszyny. Robotnik dzisiejszy może czuć się wolny, według poglądów Forda, ale jest on przytem równie ściśle podległy maszynie Forda i kalkulacjom inżynierów Forda, jak starożytny niewolnik swojemu panu. W rezultacie dzięki jakiemuś niesłychanemu paradoksowi, obfitość produktów obróciła się w powszechną ruinę. W ten sposób cywilizacja przemysłowa stworzyła ogólną atmosferę cierpkości, monotonji i znużenia, która wygnała dobro, piękno i radość.

Strowski wierzy jednak, że ta koszmarna atmosfera rozproszy się bardzo niedługo. Stanie się to wtedy, gdy produkcja przestanie opierać się na męce ludzi, a zaprzęgnie do pracy nowoczesną maszynę. Natura wówczas trudzić się będzie dla człowieka, chroniąc go od zatruwającego organizm zmęczenia mięśni. Człowiek dziś nie jest już niczyim niewolnikiem. Jedynem niewolnictwem, jakie mu odtąd będzie znane, będzie niewolnictwo własnej namiętności i własnej niewiedzy. Największem staraniem ludzkości przestanie być zdobywanie w pocie czoła — chleba, ale zdobywanie pokoju przez wysiłek sumienia. Maszyna nowoczesna sama będzie znosić trud i znużenie. Słabość ludzka będzie odtąd dawała się odczuć nie w muskułach, ale w duszy. W ten sposób praca wstąpi w dziedzinę spirytualizmu.

Na takim to wysokim szczycie znaleźliśmy się dzisiaj — powiada Strowski. Jest to największa rewolucja materjalna, odkąd ludzie znajdują się na ziemi i największa rewolucja moralna, odkąd Chrystus głosił słowa miłości religijnej.

Jest to świt cywilizacji artystycznej i świętej.

Po dwuch znakach rozeznać będzie można zdaniem Fortunata Strowskiego moment, w którym ludzkość wstąpi na tę nową, górną drogę: po radości i po żywotności (l'allégresse et la vitalité). Ludzkość pozbawiona radości i życiowego rozmachu, — taka jak ją zrobiła cywilizacja przemysłowa — jest jeszcze bardziej oddalona od szczęścia, niż starożytny niewolnik, który miał przynajmniej beztroskę, jako antidotum na swoje nieszczęścia. Dzięki żywotności i radości, każdy dzień przynosić będzie rekompensatę — i śmierć krok po kroku oddalać się będzie od ludzi.

Najpewniejszemi warunkami rozwoju dla żywotności jest wrażliwość i czystość serca. Niewyczerpanemi zaś źródłami radości są: sztuka, piękno, bohaterstwo, inteligencja, która rozumie, miłość, która oddaje się i która daje.

Torowanie tych nowych dróg, dotąd znaczonych tylko męką świętych, nie może obejść się bez trudu. Rodzaj ludzki jednak prób stale doświadcza. Doprowadzając do końca próbę materjalną, może on przewidywać początek innej, zgoła odmiennej próby. Próba ta, a raczej walka, przez którą indywidualnie przeszli już święci i genjusze, winna być w przyszłości rozegrana aż do pełnego zwycięstwa przez ogół istot ludzkich, tworzących jedno ciało. Dziesięciu sprawiedliwych nie wystarczy do zbawienia społeczeństwa. Społeczeństwo winno całe zasłużyć na swoje zbawienie. Jeżeli tego się wyrzeknie, to przez to samo skaże się na śmierć, albo — co jest prawdopodobniejsze — powróci do bytowania niskiego i materjalnie srogiego.

St. E. Rogoyski.

*) Fortunat Strowski: L'homme moderne. Paryż 1931. Wyd. Grasset. 8°. str. 221.

Nuta skargi

W n-rze 9-tym miesięcznika „Droga" znajduje się interesujący artykuł Romana Kołonieckiego p. t. „O przyszłość najmłodszych pisarzy w Polsce", uskarżający się słusznie na kryzys literatury i obojętność społeczeństwa w stosunku do książki artystycznej, ale też pełen twierdzeń nieprzemyślanych i sprzeczności. Ujęcie trudnego zagadnienia przez autora jest bardzo młodociane, ale już samo ambitne podejście do przejawów rzeczywistości współczesnej skłania do podjęcia z nim dyskusji.

W całym artykule pobrzmiewa nuta skargi. Autor skarży się na zmianę postawy publiczności w stosunku do pisarzy, skarży się na nadmierne wymagania stawiane literatom przez dzień dzisiejszy, skarży się na dążności tendencyjno-społeczne w literaturze, wreszcie na trudne warunki pracy, mały popyt na książkę, brak wydawców i t. d. Ostatnie jego słowa brzmią: Poszukujemy mecenasów!

Na samym wstępie wywodów Kołonieckiego natrafiamy już na twierdzenie nieostrożne, świadczące o małem jeszcze zrozumieniu samej istoty piękna i sztuki. „Minął już bezpowrotnie okres, w którym kapłaństwo i wodzostwo było świadomym atrybutem twórcy" — pisze apodyktycznie, nie przewidując, że rzeczywistość może zadać kłam jego tezie. Zdaniem jego, „wtargnął w sferę sztuki niebywały natłok problemów i narzucił jej zadania konkretne, ściśle określone, usuwając na drugi plan założenia metafizyczne i transcendentalne". Jest to błędne pojmowanie metafizyki i transcendentu: transcendencja i immanencja, plan duchowy i fizyczny, przenikają się nawzajem tak ściśle, że niesposób odłączyć od siebie tych dwu biegunów rzeczywistości. Konkret i abstrakt jednakowo należą do metafizyki. Gdzie są problemy, tam jest i rozum, który je chce rozwiązać, a gdzie jest rozum, tam siłą faktu jest i metafizyka; myśl i rzeczywistość to dwa fenomeny najistotniej transcendentalne. Zresztą sama twórczość gruntuje się tylko na uczuciu metafizycznem i im bardziej jest sobą — tem gwałtowniej pociąga nas ku problemowi absolutu.

Kołoniecki stwierdza, że pisarz jest dziś osamotnionym parjasem, którego społeczeństwo nie potrzebuje. Równocześnie skarży się, że społeczeństwo żąda od pisarza Bóg wie czego, chce w nim widzieć reformatora, proroka, wodza duchowego i t. d. To znowu świadczyłoby, że potrzebuje ono pisarza — wbrew obawom autora — chciałoby tylko, by był on kimś innym, niż jest obecnie: ma ono, jak widać, bardzo wysokie mniemanie o twórcy i jego zadaniach, wyższe niż sami artyści. Dobry to znak, bo może popyt wywoła podaż. „Literaturę obarcza się nowym obowiązkiem: podsuwa się jej pytania, które nieraz daremnie siłą się rozwiązać umysły najświetniejszych socjologów, prawników, i ekonomistów i żąda się salomonowej, ostatecznej na nie odpowiedzi". Kołonieckiemu wydaje się to okropne; czy jednak nie jest to krzyk człowieka, który, jak dziecko drży przed odpowiedzialnością, bo nie potrafi, nie umie, nie podoła? Jakaż przyczyna tego lęku? Ta mianowicie, że autor pisząc o twórcach ma na myśli kogoś zupełnie innego, bo odtwórców. Pisze przecież:„trudno od najwnikliwszego odtwórcy rzeczywistości żądać, by dawał równocześnie jej pozytywną interpretację". Widzimy stąd, że wyobraża on sobie całkiem błędnie rolę sztuki. „Pisarz stał się poprostu najwierniejszym stenografem życia" — woła; czegóż zatem chcą jeszcze od niego. Otóż właśnie, możemy go zapewnić, że chcą czegoś wręcz przeciwnego. Fotografem, stenografem, odtwórcą, kopistą rzeczywistości może być byle gryzipiórek. Ale prawdziwa sztuka tworzy rzeczywistość nową. Nie ma to nic wspólnego ze zdradą muz, z oddawaniem się na usługi tendencyj, programów, instytucyj społecznych. Przecież sama sztuka, sama twórczość czysta i samorzutna — jest programem, celem życia, istotą rzeczywistości, najwyższym ideałem człowieczeństwa. Społeczeństwo, wiedzione nieomylnym instynktem, przeczuwa, jaką potężną rolę inspiracyjną odegrać może sztuka w kształtowaniu jutrzejszej epoki. Gdy Kołoniecki zastanowi się nad tem głębiej, może to zrozumie. Powołuje on się wciąż na Norwida, a przecież taki n. p. „Promethidion" to nic innego, jak owa rymowana publicystyka, której się Kołoniecki tak obawia. Organizowanie wyobraźni narodowej, to kierowanie uwagi społeczeństwa na bezinteresowne motywy tworzenia, na czystą celowość Piękna (a więc zarazem Prawdy i Dobra), które ma rację bytu w samym sobie. Jest to właśnie jedyna droga ku uwrażliwieniu wyobraźni i duszy zbiorowej na cele transcendentne. Kołoniecki fatalnie się omylił, szukając deski ratunku w Norwidzie. Istota prometeizmu norwidowego jest właśnie czemś wręcz przeciwnem: pisaliśmy o tem w n-rze 11-tym, w artykule „Testament norwidowy".

Kołoniecki pyta, jak postąpić wobec „przemożnego postulatu", który każe mu zerwać z rolą biernego obserwatora i stenografa życia. Dziwnie to zagmatwane: widzi on dwie drogi: albo ulec naciskowi i oddać sztukę swą na usługi **życia**, albo wytrwać w dawnej twórczości, której „jedyną ideologją jest **życie**". Czy to nie jedno i to samo? Życie jest wszędzie — i nie to jest problematem dla pisarza. Pytanie należałoby sformułować inaczej: czy pisarz ma być twórcą, czy tylko odtwórcą życia. Otóż nam się zdaje, że jednem i drugiem; powinien notować to co jest, a tworzyć jednocześnie koncepcję tego, co być powinno. Powinien wciąż być w drodze, wciąż dążyć naprzód, w kierunku „wskazanym przez rzeczywistość". Ale to ostatnie określenie winien rozumieć nie jako pusty frazes, lecz pytać naprawdę, czem jest rzeczywistość i jaki kierunek wskazuje nam ona. Nie ulegać naciskowi „posiadania zdecydowanego światopoglądu", ale posiadać go, jako swą własność, swój własny stosunek do życia. Nie opisywać rzeczywistość, ale ją stwarzać, oczywiście piórem, w ramach funkcji społecznej samejże sztuki.

Artykuł Kołonieckiego wykazuje, jak łatwo szafuje się u nas słowami: rzeczywistość, życie i t.p., nie wnikając zupełnie w głębię tych określeń. To, co ktoś uważa za abstrakcyjne, niezwiązane z rzeczywistością — dla innego człowieka stanowić może przecież rzeczywistość najcieleśniejszą i najkrwawszą. To co dla jednego jest życiem — dla drugiego może niem nic być. Tam, gdzie ktoś widzi upadek i zdradę sztuki, tam właśnie wytrysnąć mogą najżywotniejsze, najbardziej spontaniczne źródła twórczości.

Jubileuszowa wystawa

Zw. Art. Plastyków w Zakopanem

Związek Artystów Plastyków „Sztuka Podhalańska" w Zakopanem wznowił w roku bieżącym ożywioną działalność. Wystawa zimowa, Szopka Zakopiańska, szereg balów, wystawa w Morawskiej Ostrawie, śmiała inicjatywa budowy Domu Sztuki, którą omówimy następnym razem i 50-ta jubileuszowa letnia wystawa — oto świadectwa ruchliwej żywotności Związku.

Dość obszerny, lecz z odstraszającym zwiedzających, niełatwym dostępem, lokal wystawowy gromadzi pokaźną ilość eksponatów, przeważnie obrazów. Niedoceniana przez artystów zakopiańskich sztuka stosowana ma na wystawie jednego tylko przedstawiciela, St. Sobczaka, który swoją szlachetną ceramiką usiłuje przeciwstawić się pladze t. zw. pamiątek zakopiańskich.

Najsilniej reprezentowane malarstwo sztalugowe nasuwa paradoksalną myśl, że kryzys ekonomiczny sprzyja rozwojowi malarstwa: sprowadzone do minimum szanse sprzedania obrazu usuwają poniekąd pokusę dostosowywania się do wymagań publiczności (i tak nikt nic nie kupi), skierowując uwagę malarzy na niezależne wypowiadanie się. Może właśnie dlatego powódź żółto-niebieskich i niebiesko-atramentowych Czarnych Stawów na wystawach w Zakopanem ma się ku końcowi, czego dowodem jest obecna jubileuszowa wystawa Związku Plastyków, wyróżniająca się staranniejszym doborem prac, większą różnorodnością tematów i udziałem młodych malarzy, dla których barwa przedmiotu, a nie sam przedmiot, odtwarzany z mniejszą lub większą fotograficzną dokładnością, stanowi pretekst do tworzenia (Chlebus i nieco chaotyczny J. Śliwka).

Bohaterski magik pojednania realizmu z ekspresjonizmem, Rafał Malczewski, robi nam niespodziankę zainteresowaniem się problemami czysto fakturalnemi: laserunek, szpachtla, przecierka i inne figle techniczne umiejętnie i z umiarem stosowane dają przyjemną i urozmaiconą powierzchnię obrazu, zaletę nową u tego nawskroś indywidualnego malarza.

Ponure podwórko huty szklanej, zakopcony profil lokomotywy — tematy, których nie tknąłby przeciętny malarz tanich nastrojów wschodząco-zachodzącego słońca, a które dopiero siła ekspresji zawarta w obrazach tego artysty niejako rehabilituje w oczach nawykłej do rzeczy „cacanych" publiczności, potwierdzając niezbicie indyferentność tematu w malarstwie. W tem właśnie leży dodatkowe, niezmiernie ważne znaczenie twórczości popularnego dziś Malczewskiego — znaczenie wychowawcze i propagandowe.

Osobne miejsce należy się obrazom St. I. Witkiewicza. Niestety, szczupłe ramy niniejszej recenzji, oraz wielość i powaga zagadnień, jakie nasuwają dzieła tego znakomitego bezsprzecznie twórcy, nie pozwalają na przeprowadzenie dokładnej analizy krytycznej. Należy zaznaczyć, że portrety zaprezentowane na ostatniej wystawie są raczej studjami psychologicznemi, osiągniętemi przy pomocy artystycznych środków, niż konstrukcjami formalnemi, zbliżonemi do Sztuki Czystej.

W rozwodnionych tonach czerni obojętnej pławią się doskonałe w ruchu, świetnie rysowane konie, J. Gąsienicy Szostaka, dobrego akwarelisty, który bez powodu zaczął unikać koloru i nowych niewypróbowanych tematów.

Poza Gąsienicą Szostakiem, akwarelą posługują się St. Barabasz, Genga, Mazurkiewicz i J. Rykała. Ten ostatni wiele zyskał na zamianie oleju na akwarelę, aczkolwiek trzyma się ram objektywnego, chwilami tępego naturalizmu.

Objektywny naturalista Marjan Klaklik w dwóch krajobrazach i portrecie kobiecym stanął na martwiąco martwym punkcie. Rzecz u młodego artysty nie niebezpieczna, lecz przykra.

Parę portretów pokazali St. Gałek (szeroko, z brawurą malowany portret prof. R.), zbłąkany w brudnych sosach i zakłamany w rysunku Łonicki, Rekucki (grubsze nieporozumienie) i gość z południa, bułgar Presław Karszowski.

Portrety Karszowskiego, zawsze „w charakterze", komponowane z właściwą malarstwu bułgarskiemu surową prostotą i spokojem (nasuwa się analogja z Majstorą Dymitrowym), odznaczają się przedewszystkiem zrozumieniem i poprawnością świadomie upraszczanego rysunku. W każdej pracy wyczuwamy wyzwalający się z więzów akademizm, żądny niepokojów eksperymentowania temperament.

Karygodną natomiast zdawałaby się być rozbieżność między znajdującą się na warsztacie doświadczalnym „ciapkowatą" fakturą dawnych impresjonistów, a stanowczo zbyt brudnym, jak na południowca kolorytem, gdyby nie pewność, że temperament i uzewnętrzniająca się w pracach dyscyplina wewnętrzna pokona wszystkie trudności.

W małej salce, w kąciku za portjerami, jakgdyby wstydząc się korzystania ze zdobyczy formizmu, zawieszono dwie doskonałe, dowcipnie skonstruowane karykatury Moroszczaka. Szkoda, że tak mało.

Jak zwykle dominuje krajobraz.

St. Gałek nie wystawił ani jednego Morskiego Oka, ale powetował sobie tę „stratę" świetnie wyczutym pejzażem zimowym. Niebanalny jest duży pejzaż Rekuckiego i z szczerą prostotą i bezpośredniością malowany „Zaułek" I. Czaja.

Niemniej szczere są pejzażowe studja Białynickiego-Biruli. Nie wnoszą nic nowego A. Terlecki, W. Hoffman, K. Kłosowski (poza wycinankami) i wyjątkowo źle reprezentowany M. Haneman.

Niezwykle frapujące natomiast są prace Tadeusza Malickiego. Celowa twardość zestawień, kłująca oczy widza ostrością kontrastów, odpycha, drażni, oburza, ażeby po chwili zasugestjonować imponującą, niepospolitą odwagą i wysiłkiem w kierunku poszukiwań dekoracyjnego rozwiązania tematu. Niema tu miejsca na zastosowanie się do którejś z uznanych teoryj, niema słodkich efekcików, przypadkowych niedomówień, jest natomiast zażarta walka o własny styl. Artysta wie, ku czemu zmierza i to jest bardziej obiecujące, aniżeli malowanie t. zw. nieszkodliwych obrazków.

Patrząc na odważne prace malarskie T. Malickiego, tego malarza, organizatora, mówcy i społecznika, nie możemy oprzeć się uczuciu pewności i wiary, że niemniej odważnie zapoczątkowana i kierowana przez niego akcja budowy Domu Sztuki w Zakopanem, ma pełne szanse powodzenia i że wkrótce ujrzymy nową placówkę kulturalną, która stanie się I. P. S.-em w letniej stolicy Rzeczypospolitej.

Wacław Waśkowski

PROSIMY P. T. PRENUMERATORÓW O ODNOWIENIE PRENUMERATY ZA II PÓŁROCZE. ZWRACAMY UWAGĘ ŻE PRZESŁANIE TEJ KWOTY BEZ ZWŁOKI UŁATWIA NAM NIEPOMIERNIE PRACĘ REDAKTORSKĄ I ADMINISTRACYJNĄ, TAK TRUDNĄ W OBECNYCH WARUNKACH.

Potęga

myśli twórczej*)

Wspomnienie Łukasiewicza cofa nas pół wieku wstecz, w czasy galicyjskiej epopei naftowej, kiedy to ubogie Podkarpacie stało się widownią gorączki iście kalifornijskiej. Na tle tego wyścigu chciwości i brutalności ludzkiej jaskrawo odbijały wówczas dwie postacie w iście polskim stylu: Ignacy Łukasiewicz, inicjator przemysłu naftowego, cichy pracownik i działacz społeczny o dobroczynności prawdziwie ewangelicznej i Stanisław Szczepanowski, kontynuator jego dzieła, człowiek o olbrzymiej energji i polocie, organizator, działacz, pisarz i publicysta.

Ale wspomnienie to budzi również inne refleksje, natury głębszej jeszcze. Poznajemy mianowicie na tym przykładzie zdumiewającą siłę przekształcającą twórczej, wynalazczej myśli ludzkiej. Jakże potężną lawinę poruszyć może jedna myśl nowa, pozornie mała i niedostrzegalna, jak źródełko górskie, jak kamyk potrącony ręką. Oto uboga, zaledwie sklecona buda pierwszej destylarni, zbudowanej przez polaka na zapadłem, nieznanem światu Podkarpaciu—a oto dzisiejsze kolosy naftowe, przemysły o miljonie szybów i tysiącach rafineryj, okręty, auta i samoloty, pędzone ropą i benzyną. Niepozorny wynalazek zmienia w ciągu kilku dziesiątków lat oblicze świata.

Ten cudotwórczy fenomen inicjacji, dokonany w danym wypadku na płaszczyźnie życia materjalnego ludzkości, skłania do analogji w dziedzinie idei, na płaszczyźnie kultury duchowej. Myśl, ideja rozrasta się w postępie geometrycznym, w trybie potęgowania. Jedna ideja, jedna nowa koncepcja, niewidoczna zrazu jak cichy strumyk pod skotłowaną, rozległą powierzchnią zgiełkliwego targowiska ludzkiego posiada moc przetworzenia epoki, wezbrania w wody Missisippi, wtargnięcia falą we wszystkie zakątki życia, dźwignięcia ku niebu nowej architektury życia społecznego.

*) W najbliższych dniach ma stanąć w Krośnie, miasteczku podkarpackiem, pomnik długo zapoznawanego, a dziś wskrzeszonego w pamięci ogółu wynalazcy polskiego, Ignacego Łukasiewicza, odkrywcy nafty, i pierwszego jej destylatora, oraz konstruktora lampy naftowej. Pomnik dłuta J. Raszki, wzniesiony został ze składek publicznych.

Plastyka zagranicą

W gabinecie rycin przy muzeum w Cassel, prof. W. Seectow z Getyngi odkrył nieznany rysunek Dürera.

———

W Monachjum otwarto, w „Deutsche Muzeum", doroczną wystawę niemieckiej sztuki. Liczba eksponatów jest, jak zwykle, zawrotna; sięga do 2500. W tym roku, mocniej niż za dawnych lat, odzywają się krytyczne głosy przeciwko celowości tak monstrualnie obfitych wystaw.

———

Amsterdam z wielką starannością zorganizował wystawę dzieł Rembrandta w salach Rijksmuseum. Zgromadzono 42 płótna (m. in. słynni „Sukiennicy"), 125 rysunki oraz wszystkie prace graficzne artysty.

———

Starożytna budowla maurytańska, wielkiej wartości zabytkowej — kościół św. Mikołaja w Grenadzie (dawniej meczet) — spłonął doszczętnie w czasie ostatnich zaburzeń hiszpańskich.

———

Z Rzymu donoszą, że w pobliżu Wielkiego Cyrku odkryto szczątki świątyni Mitry (z III w. po n. Chr.). Natrafiono przytem na bardzo dobrze zachowane płaskorzeźby sakralne.

———

Jesienią b. r. zorganizowana będzie w Belgradzie (a później przewieziona do Zagrzebia) wielka wystawa XIX wiecznej sztuki francuskiej.

M. Whittemore, dyrektor Instytutu Bizantyjskiego U. S. A., — kończy w tym miesiącu pracę nad wydobyciem z pod warstw tynku — dekoracji mozajkowych, które w tym roku odkryto niespodzianie na ścianach narteksu Aja-Sofji w Konstantynopolu.

———

Akademja Sztuk Pięknych w Paryżu zabrała się na nowo (po przerwie spowodowanej wojną światową) do redagowania wielkiej encyklopedji, mającej sprecyzować terminy techniczne i wyrazy słownictwa artystycznego. Obecnie opracowywana jest litera „H".

———

Na skwerze przed Sorboną paryską wzniesiono pomnik Montaigne'a.

———

Znakomity karykaturzysta paryski Sennep wystawił w galerji Hébertot swoje kapitalne prace. Pierre du Colombier nazwał dowcipnie sztukę Sennepa — algebrą artystyczną.

———

W galerji Paul Rosenberga otwarto wystawę znanej w Paryżu malarki — Marie Laurencin. Sztuka jej graniczy z jednej strony z dekoracją, — z drugiej zaś z poezją: jest ogromnie kobieca, subtelna i wyrafinowana, ale głębi wielkiej nie posiada.

Przegląd Prasy

PRAWDZIWY LAMBRO.

Bohater powieści poetyckiej Słowackiego „Lambro" nie był postacią fantastyczną. Był to rzeczywisty korsarz-powstaniec grecki z końca XVIII stulecia, którego naród grecki uważa za prekursora swych walk o wolność, zakończonych wreszcie w w. XIX-tym wyzwoleniem z pod jarzma tureckiego. Życie tego korsarza — mające oczywiście inny przebieg niż w poemacie Słowackiego — jest tematem studjum historycznego autora greckiego P. S. Majakosa p. t. „O Lambros Katsonis" (Ateny 1932), którego streszczenie znajdujemy w dodatku literackim „Il. Kurjera Codziennego" w n-rze z dn. 26 września b. r.

Już jako młodzieniec Lambros wziął udział w powstaniu r. 1770, trwającem aż do zawarcia pokoju między Rosją a Turcją w r. 1774; po upadku powstania udał się na Krym i tam osiadł wraz z innymi emigrantami greckimi. Służył w wojsku rosyjskiem w stopniu porucznika; po wybuchu nowej wojny rosyjsko-tureckiej (1787 r.) mianowany został dowódcą okrętu wojennego, na morzu Czarnem. Marzenie jego o wznieceniu nowego powstania w Grecji urzeczywistniło się wkrótce, gdy Potemkin wysłał go w misji politycznej do Triestu; Grecy triesteńscy ufundowali mu okręt, który nazwał na cześć Katarzyny II, „Ateną Północy", (Grecy oczekiwali od niej wskrzeszenia imperjum bizatyńskiego). Z tą jedną korwetą zdobył na Turkach 9 statków i na czele tej flotylli siał postrach na całej wschodniej połaci Morza Śródziemnego. Odniósł wówczas cały szereg zwycięstw. Turcja przerażona, ofiarowała mu księstwo udzielne na jednej z wysp i wysoką sumę pieniężną. Ale Lambros odrzucił tę propozycję. 6 maja 1790 r. odniósł największe swoje zwycięstwo koło wyspy Andros, w dwudniowej bitwie z trzykrotnie przeważającą flotą turecką, złożoną z 31 jednostek bojowych.

Wkrótce potem Lambros posiadał już 24 okręty i począł myśleć o zdobyciu Konstantynopola. Ale te ambitne plany unicestwił rozejm między Rosją a Turcją, a w ślad za tem pokój w r. 1792, przynoszący Grekom tak wielkie rozczarowanie. Lambros nie ugiął się. Wydał manifest do narodu, podejmując walkę na własną rękę. Wówczas Francja przyszła z pomocą Turcji, by go unieszkodliwić. Po strasznej bitwie w Porto Kajo na Peloponezie, w której poległo 4,000 Turków, Lambros wycofał się i rozpuścił swych marynarzy. Przebywał przez jakiś czas na Ithace, a potem udał się do Rosji. Cesarzowa odmówiła mu swej łaski, ale następca jej Paweł I okazał się hojniejszy. Lambros zamieszkał na Krymie, gdzie zmarł w r. 1804, licząc lat 52, przygnębiony klęską powstań greckich.

KU SŁOWIAŃSZCZYŹNIE MORSKIEJ.

W nrze. 8 „Floty Morskiej" znajduje się artykuł Radosława Krajewskiego pt. „Ku Słowiańszczyźnie morskiej". Autor jego, gorliwy krzewiciel idei współżycia gospodarczego i kulturalnego, a nawet sfederowania się krajów słowiańskich w jeden organizm polityczny — pisze m. i.:

„Uczeni obcych narodów (Spengler, Edison) są zdania, że era Słowian nadchodzi, że wszystkie narody białej rasy już stworzyły swoją światową historję, swoje kultury, jedni Słowianie są ciągle jeszcze jakby w letargu, nie występują na widownię świata".

Autor przypomina, jak wrogo odnoszono się do ruchu wszechsłowiańskiego w Polsce i jak potępiano go z tego powodu „jako zdrajcę sprawy polskiej, wówczas gdy właśnie owo dobro sprawy polskiej wymaga jak najbardziej wzmożonego ruchu wszechsłowiańskiego, sfederowania Słowian w postaci Rzeszy, względnie Stanów Zjednoczonych słowiańskich, sfederowania na razie choćby tylko w zakresie zewnętrznej polityki gospodarczej i kolonizacyjnej".

„Po dziesięciu latach działalności wspomnianego Słowiańskiego Towarzystwa, i jego sympatyków, do których już należy prawie cała elita naszej umysłowości; po zorganizowaniu przez to Towarzystwo pośrednio lub bezpośrednio kilkudziesięciu w wolnej Polsce zjazdów wszechsłowiańskich: etnografów, geografów, filozofów, historyków, filologów, lekarzy, weterynarzy, nauczycielstwa szkół średnich, kobiet, naukowców różnych gałęzi wiedzy, artystów różnych dziedzin sztuki, sokolstwa; po licznych zjazdach młodzieży szkół wyższych, młodzieży wiejskiej, różnych związków sportowych, po dokonaniu licznych wycieczek do Polski i z Polski do braci słowiańskiej, po utworzeniu na tych słowiańskich zjazdach stałych związków, instytucyj, po utworzeniu w kraju i zagranicą szeregu związków o charakterze słowianofilskim, sprawa słowiańska stała się bardziej popularną".

W dalszym ciągu autor opowiada się za ekspanzją morską Słowiańszczyzny, bo tylko na tej drodze zdobyć można potęgę i wpływ na dalsze kształtowanie się losów ludzkości.

„Dotychczas Słowiańszczyzna była lądowa.

„**Przyszła Słowiańszczyzna** może być **tylko morska** lub nie być, to znaczy nie istnieć jako zbiorowisko ludzkie, mające odrębną przeszłość dziejową, odrębne nastawienie psychiczne, odrębną dziedziczność duchową, urodę i piękno i odrębne zadania do spełniania w wielkim pochodzie ludzkości w jej lepszą przyszłość".

„Nie my — Słowianie, inne narody budowały i budują wielką potęgę gospodarczą, cywilizacyjną, polityczną, przewodziły i przewodzą rodzajowi człowieczemu. Były to i są wyłącznie, nie maluczkie narody lądowe, lecz udałe, odważne, przedsiębiorcze narody morskie".

„Słowiańszczyzna zbyt mało była przedsiębiorcza i bezwzględna, by całą pełnią swych sił światowładnych wyjść na morze, by się przeciwstawić spychaniu jej z morza".

Tu przypomina autor w jaki sposób odrzucano i odcinano Słowian sprytem i przymusem od wybrzeży morskich.

„Mimo to **Polska w ostatnich kilku latach stała się państwem wybitnie morskiem**; w ogólnym obrocie towarowym państwa obrót morski stanowi już 62%".

„I dlatego Polska winna śmiało postawić tezę: Bez tworzenia i realizowania wszechsłowiańskiej polityki gospodarczej i kolonizacyjnej nie do pomyślenia jest nasze poczesne stanowisko w ludzkości, szacunek narodów dla naszej rzeczywistości".

Takie ujmowanie przez autora problemu ekspanzji i misji dziejowej Słowian jest słuszne, lecz nieco jednostronne: należy się spodziewać, że jest ono przystosowaniem się do przedmiotu i typu pisma, dla jakiego artykuł ten został napisany.

Nie wątpimy bowiem, że R. Krajewski docenia twórczą misję Słowian na innej płaszczyźnie, a mianowicie w dziedzinie ducha. Dziś bowiem, gdy ludzkość stanęła na rozdrożu, w obliczu grożącej zagłady cywilizacji chrześcijańskiej, jedynym czynem dziejowym, godnym Słowiańszczyzny, jako środowiska nowego, o niezużytym genjuszu rasy — może być stworzenie i rzucenie światu wielkiej, mądrej idei, zdolnej pogodzić sprzeczności, zaprowadzić pokój i ład moralny i zbudować nową rzeczywistość społeczną, nowego człowieka.

Kronika

Krakowskie Sukiennice w Clevelandzie. W Clevelandzie U. S. A. ma być otwarta wystawa regjonalna stanu Ohio, w której wezmą udział wszystkie grupy narodowościowe zamieszkujące Cleveland (a jest ich 31), między nimi Polacy. Wystawa będzie otwarta od 19 listopada do 27 tegoż miesiąca. Komitet wystąpił w związku z tą wystawą z projektem, aby pawilon polski był kopją krakowskich Sukiennic.

„Nowa Generacja" w Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych we Lwowie. Nowo powstałe zrzeszenie malarskie „Nowa Generacja" urządziło wystawę swych prac w Lwowskiem Towarzystwie Przyjaciół Sztuk Pięknych. W wystawie tej wzięli udział m. in. Leon Chwistek, Tytus Czyżewski, Leon Dołżycki, Henryk Gottlib, Tymon Niesiołowski, Jan Hryńkowski, J. Fedkowicz, J. Jarema, K. Hiller, J. Cybis, H. Cybis, Rudzka, Strzemiński, M. Rouba i in.

Państwowy Instytut Sztuki Teatralnej w Warszawie. Szkoła dramatyczna, istniejąca dotąd jako oddział przy konserwatorjum warszawsk., została zmieniona rozporządzeniem Min. W. R. i O. P. w odrębny Instytut Sztuki Teatralnej. Dyrektorem Instytutu został mianowany Aleksander Zelwerowicz. Instytut posiadać będzie dwa oddziały: aktorski i reżyserski (w przyszłości filmowy i teatrologiczny). Wykładać będą m. in. Stefan Jaracz, S. Broniszówna, W. Biegański, L. Schiller, St. Stanisławski, J. Turowiczówna, L. Pomirowski, K. Husarski i in.

Stanisław Czernik, autor niedawno wydanego tomu wierszy, opracowuje obszerną publikację informacyjną pt. Księga poetów Polski Odrodzonej (1918 — 1933): życiorysy, bibljografja, wyjątki z ocen krytyki, antologja. Autor, mieszkając na prowincji, nie posiada kontaktu z szerszemi sferami literackiemi, za naszem więc pośrednictwem prosi o adresy, materjały i wskazówki. Adres: Ostrzeszów Wkp.

Wystawa Sztuki w Krakowie. Na początek sezonu jesiennego wystawił krakowski Pałac Sztuki Bunscha, Króla, Małachowskiego, Rafałowskiego i Igłowskiego.

W Poznaniu otwarto wystawę obrazów Tytusa Czyżewskiego, Taranczewskiego, Potworowskiego i Lama.

Prof. J. Benesicz opracowuje obecnie tłumaczenie III-go tomu „Chłopów" Reymonta i przygotowuje podręcznik nauki języka serbsko - chorwackiego dla Polaków, wraz z obszernym słownikiem.

Odpowiedzi redakcji

E. Hirsz. „Co to jest prawda". Nie skorzystamy. Artykuł chaotyczny i do tego fatalną polszczyzną napisany.

W. B. „Sens świata". Przeczytałem wiersz Pański skrupulatnie. Nie skorzystam jednak z niego, ponieważ całość nie jest utrzymana na jednym poziomie. Początek dobry, zarówno treściowo, jak formalnie — dalsza część banalna i o wiele słabsza.

P. Januszowi M. — Otwock. Proszę przyjechać we wtorek m. 3 a 6-tą, będę czekał na Pana.

Autorowi „Mowy Ludowej". Za list dziękuję. Jedno życzenie, jak Pan widzi już załatwiłem. Na resztę odpowiem obszerniej — ale dopiero po 15-tym bm., listownie.

P. Z. B. Bakowce. Serdecznie dziękujemy za tak życzliwe słowa. Listy takie są dla nas doprawdy najlepszą zachętą do wytrwania. Mamy nadzieję, że tym razem pesymiści nie będą mieli racji. Za adresy dziękujemy — skorzystaliśmy.

P. E. K. Warszawa. Oblicza Pan słusznie. II półrocze zaczyna się z nr. 13, tj. 1. X br. Adres chwilowy: Chmielna 68 m. 37. — później, od 13.X stały: Dobra 59.

REDAKCJA: Warszawa — Jerzy Braun, Inżynierska 7 m. 30. Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.
ADMINISTRACJA: Warszawa, Inżynierska 7 m. 30. Konto P. K. O. 153.210.
Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł Druk. „Nowogrodzka", Warszawa, Tarczyńska 4. tel. 680-20.